

School of Theology at Claremont



1001 1411241



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Evangelium und Leben

von Paul Althaus

3.20
3.50

317

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

BX
8011
A6

Evangelium und Leben

Gesammelte Vorträge

von

D. Paul Althaus



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh · 1927

Karl Holl
zum Gedächtnis

Vortwort.

Die im vorliegenden Bande gesammelten Arbeiten sind alle schon im Druck erschienen: 1 und 3 in der „Zeitwende“ Januar und November 1926; 2 und 7 in der „Tat“, und zwar in ihren „Evangelischen Sonderheften“ Juli 1924, Februar 1927; 4 in den „Mitteilungen für die Teilnehmer des apologetischen Seminars in Wernigerode“, Dezember 1924; 5 in „Luther“ (Mitteilungen der Luthergesellschaft), 1926, Heft 4; 6 in dem Hefte „Die Gewißheit der Christusbotschaft“ (Furche-Verlag 1922); 8 in dem Tagungsberichte der Fichtegesellschaft „Christentum und Nationalerziehung“ (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg); 9 in der „Vaterländischen Rundgebung der evangelischen Kirche“ (Evang. Presseverband für Deutschland, 1927), in der Allg. ev.-luther. Kirchenzeitung 1927, Nr. 28 ff. sowie im Protokoll des Kirchentages; 10 in dem Luther-Jahrbuch 1925. Den Herren Verlegern, die mir den vorzeitigen Abdruck einiger dieser Arbeiten freundlich gestattet haben, danke ich sehr.

Neu durchgearbeitet habe ich nur 8 und 10; letztere Arbeit ist an einigen Stellen erweitert, erstere vor allem am Anfange der Vortragsnachschrift gegenüber straffer gefaßt (so wenig ich im Ganzen den freieren Stil der lebendigen Rede beseitigen wollte). 4, 5 und 7 bieten nicht abgeschlossene Vorträge, sondern geben Ausschnitte aus meinen Vorlesungen wieder, die ich aus besonderem Anlaß veröffentlichte. Am weitesten zurück liegt zeitlich 6, der Vortrag über „Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion“ aus dem Jahre 1921; die geistige Lage in unserer Jugend, die er voraussetzt, ist nicht mehr einfach die heutige, und zu den geschichtsphilosophischen Gedanken des Vortrages hätte ich heute allerlei Ergänzendes zu sagen. Indessen die Grundgedanken sind mir noch jetzt wesentlich, und vielleicht hat auch die besondere Gestalt ihrer Darbietung immer noch eine Aufgabe. Jedenfalls wollen alle hier gesammelten

Arbeiten im Einzelnen aus der Zeit ihrer Entstehung und aus der besonderen Aufgabe, die dem Vortrage jeweils durch den Hörerfreis gestellt war, verstanden sein.

Gemeinsam ist allen hier vereinigten Vorträgen zunächst, daß sie sich nicht nur an die Theologen, sondern an die Gebildeten überhaupt wandten und wenden. Sie stellen insofern ein leichtes Geschwader dar. Die theologischen Aufsätze und Vorträge, die in schwererer Rüstung einherziehen, habe ich von diesem Bande ausgeschlossen.

Der Titel des Bandes deutet die innere Gemeinsamkeit der Vorträge an. Stehen in der Mitte die Arbeiten, in denen unmittelbar vom Evangelium und von der Kirche geredet wird, so wollen die ersten Vorträge das Verhältnis des Evangeliums zum Geistesleben, die letzten drei das Verhältnis zum völkischen, sozialen, staatlichen Leben zu klären suchen. Auch die Arbeit über „Luthers Haltung im Bauernkriege“ will mehr sein als eine historische Untersuchung. Immerhin ist die Frage auch als rein geschichtliche noch so umstritten, daß ich die Begründung der Darstellung durch den Apparat der Anmerkungen nicht unterdrücken durfte. —

Die Sammlung meiner Vorträge hatte ich Karl Holl zu seinem sechzigsten Geburtstage widmen wollen. Da andere Arbeiten die Fertigstellung hinderten, konnte ich ihm zu dem festlichen Tage nur erst die Ankündigung meines *εὐχαριστήριον* bringen. Darf ich das fertige Buch nun nicht mehr in seine Hände legen, so soll es doch hinausgehen, wie es geplant war: als ein Zeichen des bleibenden Dankes für reiche theologische Förderung und persönliche Güte, die ich durch zwei Jahrzehnte hindurch von ihm empfang.

Hirschegg im kleinen Walsertal, 15. August 1927.

Paul Althaus.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Erkenntnis und Leben	1
2. Vom Sinn der Theologie	15
3. Christentum und Geistesleben	31
4. Der himmlische Vater	46
5. Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers	51
6. Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion	63
7. Die Kirche	77
8. Protestantismus und deutsche Nationalerziehung	92
9. Kirche und Volkstum	113
10. Luthers Haltung im Bauernkriege	144

Erkenntnis und Leben.

Ein Wort an die Kommilitonen.¹⁾

Kommilitonen! In dieser Anrede dürfen heute alle die glänzenden und mannigfachen Titel dieser ehrwürdigen Versammlung untergehen. Daß die gleiche geliebte Farbenzier in dieser Stunde „Füchse“ und mehr als hundertsemeistrige Männer, die längst Führer unseres öffentlichen, kirchlichen oder Bildungslebens sind, schmückt, bedeutet mir das Symbol einer tieferen Tatsache wahrhaft akademischer Gemeinschaft: daß hier alle, Alte und Junge, Würdige und werdende, nur als Mitstreiter gelten in dem einen Kampfe, den man nie hinter sich läßt, bis der Tag anbricht, der Tag: im Kampfe um die Erkenntnis der Wahrheit, um den Gehorsam gegen die Wahrheit.

Also: Kommilitonen und nichts als das! Das Thema dieser Stunde ist mir durch die Stunde und ihren Gehalt selber gestellt. Neunzig Jahre eines akademischen Kreises — wieviel jubelndes, ringendes und stürmendes, freudiges und fragendes Leben ist in diesen Jahren beschlossen! Neunzig Jahre — welche eine Geschichte wissenschaftlichen Strebens an unserer Hochschule ist hineingewoben! Das macht den hohen Reiz akademischer Gemeinschaften aus, daß Wissenschaft und Jugendleben einander begegnen. Wir wissen davon, wie herrlich hier die Wechselwirkung geschehen kann: aus dem Hochgefühl erster Erkenntnispfade in den samstäglischen Kreis der Brüder stürmen, die Geistesfreude hineintragen in die Jugend- und Bruderlust der Gemeinschaft — wir wissen, was das heißt. Und wiederum: aus dem innerlich bewegten Kreise zurückkehren in die strenge Arbeit, mit den „erlebten“ Fragen nach Menschentum

¹⁾ Festvorlesung bei dem 90. Stiftungsfeste der Schwarzburgverbindung Uttenruthia in Erlangen, gehalten am 27. Juli 1926. An wenigen Stellen ist der nur für die festliche Stunde bestimmte besondere Ausdruck ins Allgemeine gewendet worden.

und Gemeinschaft, wie schließt das den Lebensernst des wissenschaftlichen Berufes auf!

Aber die Bewegung von Jugendleben und Wissenschaft ist nicht nur unsere Freude, sondern auch unser Problem, die immer neue praktische Frage des Studentenlebens, der rechten Verteilung von Zeit und Kraft und Liebe. In einer alten akademischen Gesellschaft, auf der die Pflichten einer langen Geschichte, der Formen und Feiertage, der Ansprüche des älteren Geschlechtes lasten, kann solche Spannung zeitweilig schmerzhaft stark werden. Sie ist dann freilich keineswegs immer ein Fall des Problems: Erkenntnis und Leben — denn nicht alles, was sein muß oder sein zu müssen scheint in unseren Verbindungen, stammt aus Leben und dient dem Leben. Aber auch wenn wir davon absehen, es bleibt eine Frage, ja eine ernste Schwierigkeit: das rechte Verhältnis wissenschaftlichen Geistes und jugendlichen Gemeinschaftslebens.

Aber wahrhaftig nicht bei dieser sehr nüchternen und unfestlichen Frage wollen wir in dieser Stunde stehen bleiben, unsere Besinnung soll nicht dem „technischen“, sondern vielmehr dem sachlichen Verhältnis von Erkenntnis und Leben gelten. Unser aller Sehnsucht, die wir cives academici sind, ist die innige Durchdringung beider. Aber wird sie uns geschenkt — oder stehen nicht Leben und Erkenntnis allzuoft und gar mit Notwendigkeit feindlich widereinander?

Das ist uns ohne Besinnen deutlich, in welchem Maße das Erkennen, die Wissenschaft — wir verstehen unter Wissenschaft bewußtes, methodisch geregeltes Erkenntnistreben — Mittel des Lebens ist. Wir erkennen, weil wir leben wollen. Das gilt zunächst im einfach biologischen Sinne. „Der Mensch denkt nicht, es treibe ihn denn die Not.“ An der Wiege vieler Wissenschaften steht die Daseinsnot oder doch der Wille zur Steigerung des Lebens, zur Freiheit des Menschen von den das Leben einengenden und bedrohenden Mächten. Durch das Wissen um die Geheimnisse der Natur fangen wir an sie zu beherrschen. Die Wissenschaft ist die Handlangerin der Technik und der Therapie. Unsere meisten Wissenschaften stehen in diesen praktischen Zweckbeziehungen. Jedenfalls werden sie um derentwillen, und je mehr sie deren aufweisen, hoch-

geschätzt: der großen Masse der Zeitgenossen sind immer noch die Naturwissenschaften, Chemie und Physik, Biologie und experimentelle Psychologie die wichtigsten Wissenschaften, weil sie den Triumpfwagen der Technik (im weitesten Sinne) ziehen. Die Wissenschaften haben uns über Raum und Zeit zu Herren gemacht, zahllose Feinde der Menschheit zurückgedrängt und unserem Leben tausend Erleichterungen und Bereicherungen geschenkt, ohne die wir es gar nicht mehr denken könnten.

Aber es erscheint fast unwürdig von solcher Lebensbedeutung des Erkennens in dieser Stunde zu reden. „Leben“ heißt doch am Ende mehr, als wir bisher berührten, heißt: Hohes wollen dürfen, dienen am Volke, am Staate, an der Kirche. Aber da gilt nun erst recht: kein Leben ohne Erkennen. Wir erkennen, um recht wollen zu können. Wir tauchen unter in unseres Volkes, unserer Kirche Geschichte, um die Stunde zu verstehen, um nicht mit besinnungsloser Willkür, sondern im Gehorsam zu handeln.

Aber auch mit diesen Sätzen werden wir der Würde des Erkennens noch nicht voll gerecht. Erkenntnis steht nicht allein im Dienste des Lebens. Der Zusammenhang ist enger: Erkenntnis ist selber Leben. Erst wo man darum weiß, ist akademischer Geist da. Wir sehen auf das Ziel und auf den Weg. Das Ziel: erkannt haben ist Freiheit, Freude, hohes Geschenk. Wer noch nie gejubelt hätte über eine wissenschaftliche Entdeckung, da sich ihm als Naturforscher nach langem Werben das Geheimnis einer Lebenserscheinung plötzlich weit erschloß, da dem Geschichts- oder Sprachforscher große Zusammenhänge und die verborgenen Gesetze menschlicher Geistesentwicklung zum ersten Male ausleuchteten, der wüßte nicht, was Erkenntnisarbeit heißt. Diese Arbeit ist uns Leben. In dem Berufe zur Erkenntnis ehren wir die Berufung zum Ebenbilde Gottes. Er hat uns Anteil verliehen an seiner Freiheit. Wir sollen frei leben, d. h. als die Sehenden und Wissenden. Das gibt der entlegensten Arbeit, die unsere Welt heller macht, ihre Würde. Das entzündet jene Leidenschaft des Erkennens: „Wahrheit, wie dürstet das Mark meiner Seele nach dir!“ (Augustin). Wahrheit ist Freiheit, und um Wahrheit ringen dürfen ist Freiheit, das kostbarste Kleinod in der Krone unserer „akademischen Freiheit“. Möchte die akademische

Jugend nie vergessen, wie hoch sie mit diesem Berufe erhoben ist über ihre Altersgenossen, deren Arbeitsstätte Fabrik und Kontor ist — was sind wir ihnen schuldig, wir, denen so viel vorausgegeben ward!

Erkennen ist Leben — das wird weiter deutlich an dem Leben, das die Wissenschaft von ihren Dienern fordert, an dem Ethos des Erkennens. Das Grundwort der Wissenschaft ist Gehorsam, Gehorsam gegen das Wirkliche. Es liegt darum etwas der Frömmigkeit Verwandtes in der Arbeit des Denkers und Forschers. Die Wissenschaft spricht zu ihrem Arbeiter: „Du mußt jetzt deine Lieblingsmeinungen und alle deine Wünsche und kleinen Gedanken dahintenlassen. Du sollst nichts als sehen, horchen, hingegen beobachten, andächtig achtsam sein.“ Gewiß ist große Wissenschaft Genialität, voll schöpferischer Kraft, aber zu allererst ist sie Gehorsam. Für uns Menschen bleibt strenge Bedingung alles „Schöpferischen“ der Gehorsam. Zehnmal gilt es einen Gedanken wieder preiszugeben: die Wirklichkeit zerbricht ihn. Postulate, Phantasien, zuchtloses Spiel der Gedanken besteht hier nicht. Die Wissenschaft ist eine strenge Herrin. Sie fordert echte Selbstlosigkeit, die selbstvergessene Hingabe ihrer Diener. Sie verlangt den Geist der Zucht, aber nicht minder den Geist der Liebe: jene Weite und Offenheit der Seele einem anderen Leben wirklich zuzuhören, Fragen vergangener Zeiten wahrhaft ernst zu nehmen. So steht der wissenschaftliche Dienst nicht neben dem uns verordneten Lebenskampfe um Zucht und Liebe, sondern dieser hat seine Front auch auf dem Boden wissenschaftlicher Arbeit.

Wir bedürfen auch für die Wissenschaft die Erlösung von uns selber: von der Enge, die nicht zuhören, von der Willkür, die nicht gehorchen kann; von der Schnellfertigkeit, die nicht wartet; von der Ungeduld, die nicht reifen läßt; von der Trägheit, die nicht tief graben mag; von der Eitelkeit, die sich in den Dienst der Sache nur stellt, um zuletzt die Sache in den eigenen Dienst zu stellen, wie unbewußt es immer geschehen mag. Man kann Zwiesprache mit dem fordernden Herrn unseres Lebens wahrhaftig auch über seinen Büchern halten — und es müssen keineswegs theologische Bücher sein. So ergeht denn auch ein Gericht über unseren wissenschaftlichen Ernst oder Unernst; schon durch die Geschichte des Erkennens selber (wir sollten strenge

Zucht aneinander üben in der Verantwortung für die Wahrheit und den Ernst, den sie fordert — wenn unsere Literaturblätter nur wären, was sie sein müßten!), zuletzt an dem Tage, von dem es heißt, daß eines jeden Werk durchs Feuer muß, ob es feuerrecht sei oder nicht.

Das ist das Geschenk der Verbundenheit mit Gott für unsere wissenschaftliche Arbeit, daß sie uns alle Wirklichkeit als Gottes oder gottbezogen wichtig macht, daß sie der Wahrheitsnorm die unbedingte Würde gibt und uns jedes Spiel der Willkür oder des Sophismus verwehrt.

Ein Stück Leben ist die wissenschaftliche Erkenntnis auch insofern, als sie in die Gemeinschaft der Erkennenden stellt. Da spürt man es: wir sind nicht die ersten, die arbeiten; da lernt man Bescheidenheit — denn was vermöchte der Einzelne ohne das Werk der großen und kleinen Namen vor ihm und um ihn, und was bedeutet der Einzelne in der weit übergreifenden Gesamtarbeit! Da lernt man aber auch den Verantwortungs Ernst derer, die ein Erbe anzutreten und eine große Überlieferung der Methode und Einsicht zu verwalten haben. Da erlebt man das hohe Glück der Zwiesprache der Geister, der gleichzeitigen und über die Jahrhunderte, Jahrtausende hinweg — Werkleute an einem Bau!

Erkennen schafft Leben, ist Leben, braucht und fordert Leben — die enge Beziehung ist uns deutlich. Aber wir blieben oberflächlich, wenn das unser ganzes Wort wäre. Allzu klar fühlen wir, wie trotz allem bisher Gesagten, nun auf die konkreten, inhaltlich erfüllten Wissenschaften gesehen, Leben und Erkennen sich hart gegeneinander spannen können.

Spannung bedeutet offenbar schon die verschiedene Geisteshaltung: Leben ist Unmittelbarkeit, Wissenschaft oft genug ertötende Reflexion. Leben will ganze Tat, Wissenschaft muß oft genug bewußte Skepsis sein. Leben heißt immer aufs neue Entscheidung, Wissenschaft pflegt jene von allen Seiten betrachtende Gerechtigkeit, die die Kraft der Entscheidung lähmt. Wir kennen den Nebensinn des Wortes akademisch — als lebensfremde Erörterung, als Doktrinarismus und Blutleere. Wir wissen, wie der Professor in der Welt der Tat nicht selten eine komische Figur wird.

Und doch sind diese notwendigen Spannungen wohl erträglich: sie pflegen im Rhythmus von Leben und Erkennen sich selber auszugleichen. Aber weit darüber hinaus ist die Spannung von Leben und Erkennen zu einer besonderen Not der letzten Generationen geworden. Wir leiden noch unter ihren Nachwirkungen und stehen doch, wie es scheint, am Morgen eines jungen Tages.

Was ist es um diese Spannung? Nicht in dem schon sehe ich ihr eigentliches Wesen, was man das „Alexandrinertum“ unserer Zeit genannt hat: in dem Spezialistentum und dem Büchertum. Wir tragen in beidem einfach die Altersbürde einer reifen, geschichtsbelasteten Kultur. Und was zunächst das Spezialistentum anlangt, so läßt sich seine Lebensgefahr doch nicht annähernd vergleichen mit dem furchtbaren Ausmaße der Arbeitsteilung bei den Handarbeitern. Da ist ein Leben in der Arbeit weithin gar nicht mehr möglich, Arbeit und Leben fallen auseinander. Bei uns dagegen behält auch das schmale Problem seine Tiefe und die Weite der Beziehungen. Die mechanische Arbeitsteilung bedeutet quälende Entseelung der Arbeit, für uns aber bleibt in der letzten Sonderfrage, wenn es nur eine wirkliche Frage ist, wie im Symbol, das auf das Ganze deutet, die Ganzheitsbeziehung spürbar. Seelenloses Bruchstück und beziehungsreiches Symbol sind zweierlei.

Und das Büchertum liegt wohl als eine Last des Historismus auf unserem Arbeiten und Forschen — wir sind ein staubfressendes Geschlecht geworden — und raubt uns oft die Jugendwonne ersten Entdeckens auf jungfräulichem Boden. Aber das ist auch Alterszeichen, würdig und bürdig zugleich. Außerdem kann der rechte Mann auch heute noch trotz allem ein wahrhaft neues Wort sagen, das ganze Bücherhaufen zum Staubtode verurteilt. Der Geist ist doch noch nicht ganz Buch und die Forschung noch nicht ganz Büchertum geworden.

Aber es geht um anderes. Die Kulturkrise, von der wir bewegt werden, ist gutenteils eine Krise auch unserer Wissenschaften und ihres Betriebes geworden. Der Verfall des Lebens hat die Wissenschaften in sich hineingezogen — wir müssen auch um eine entartete Wissenschaft Buße tun. Suchen wir für dieses grundsätzlich überwundene, tatsächlich noch weiterwirkende Zeitalter den zusammenfassenden Ausdruck, dann muß es wohl heißen: das Erkennen

hatte seinen Zusammenhang mit dem Leben, seinen Grundlagen und Tiefen gelöst. Es vergaß und verleugnete die Urtatsachen unserer persönlichen Lebendigkeit. Darunter hat es selber am schwersten leiden müssen.

Es bedeutet die Größe und Würde wissenschaftlicher Art, sich an die Sache zu verlieren, in der Sache aufzugehen. Aber dieses sich-an=die=Sache=Verlieren führte zu einem Objektivismus, der vergaß, daß das Erkennen selber lebendige Stellungnahme, Entscheidung in sich trägt. So schwärmte man von dem „objektiven“ naturwissenschaftlichen Weltbilde und von historischer Objektivität. Alle Wissenschaften, die wie die Theologie von konkreten ursprünglichen Normsetzungen aus denken, wurden als unwissenschaftlich verdächtigt. Der Geist vergaß seiner selbst, übersah, daß er bei dem Erkennen nicht aufhört im Leben der Entscheidung zu stehen. Man kann auch sagen: das Leben im Erkennen verleugnete sich selbst.

Nun ist aber die Erkenntnis in noch ganz anderer Tiefe ein Lebensakt, als wir es vorhin aufzeigten.¹⁾ Es gilt nicht nur, daß die Erkenntnisarbeit ethischen Ernst fordert, sondern auch, daß sie selber inhaltlich vom Entscheidungscharakter des Lebens nicht gelöst werden kann. Man kann sie von dem Lebensakte nach seiner tiefsten Beziehung nicht trennen. Wir verstehen nun, was die sogenannte „Boraussetzungslosigkeit“ echter Wissenschaft heißen kann und was nicht. Die wissenschaftliche Haltung gegenüber einem Gegenstande ist ohne Frage verlegt, wenn wir mit Vor=Urteilen herankommen, die nicht in das Feuer des kritischen Ringens selber hineingezogen werden, zur Bewährung. Aber andererseits: im Erkennen selber setzt Freiheit und Entscheidung sich durch, mitten in sauberster sachlich-kritischer Arbeit. Denn Erkennen ist mehr als Wiedergabe von „Gegebenem“, es ist, indem es „Wirklichkeit“ darstellen will, Sinn=deutung, geistiges Ergreifen des Wirklichen im Gegebenen.

Und nun vergegenwärtigen wir uns den Geist der akademischen Wissenschaft im letzten Menschenalter. Die Naturwissenschaft glaubte,

¹⁾ Zum Folgenden vgl. Paul Tillich, *Kairos und Logos* (in *Kairos*, Darmstadt 1926 S. 23 ff.). Wo ich mich von Tillich trenne, zeige ich im Zusammenhange der obigen Rede nicht ausdrücklich.

in den „objektiven“ geschlichen Zusammenhängen das Wirkliche ganz zu erfassen und sicher zu sein vor dem lebendigen Geiste — jene erschienen ihr so übermächtig und allein wirklich, daß sie von ihnen aus den sie selber doch erzeugenden Geist leugnen konnte. Damit bedrohte sie die Würde und Verantwortung des Lebens, von der sie doch in dem hinggegebenen Ernste der eigenen Arbeit so vernehmlich zeugte. Das bewußte und ausgesprochene Wort, das Freiheit und Schuld, Persönlichkeit und Sinn verneinte, wirkte stärker als der unbewußte und stille Eindruck der Forschergestalt selber, deren eigene Lebendigkeit ihre lebensfremde und -feindliche „naturwissenschaftliche Weltanschauung“ so oft Lügen strafte. Wir werden an den Folgen dieses Angriffs auf das Leben in unserem Volke noch lange franken.

Die Historie gab sich der Fülle der Gestalten, der Anzahl der Wertbildungen hin, mit dem Hunger nach restloser „Objektivität“, mit unvergleichlicher Fähigkeit des Einfühlens. Aber sie vergaß, daß alle geschichtliche Erkenntnis von der Wurzel an Sinndeutung und darin Entscheidung ist. Die Ansetzung der Epochen in der Geschichtsschreibung bedeutet schon Stellungnahme. Nicht immer tritt es so klar heraus wie bei dem Problem der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit: da ringen in den Antworten der Historiker zwei entgegengesetzte Deutungen der Gegenwart, ja schließlich des Lebens überhaupt miteinander. Oder man nehme die Lutherforschung als Beispiel: bei Gelegenheit von Grisars „objektiven“ Studien ist wohl deutlich genug geworden, daß die einfache Frage nach dem in Luthers Leben Wirklichen, nach seinen letzten Beweggründen und Maßstäben nur in „existentiell“ bestimmter, d. h. von tiefster Entscheidung durchdrungenen Erkenntnis ihre Antwort finden kann. Alle Sinndeutung setzt eine in Entscheidung ergriffene konkrete Norm voraus. Der hoffnungslose Versuch von Tröltzsch die Bildungen der Religionsgeschichte zu verstehen und abzuwerten gerade unter Absehen von der konkreten Norm unserer Christusgebundenheit, durch unbelastetes Eintauchen in den Strom der Geschichte selber, wurde notwendig zum Verrate am Christentum und damit an dem tiefsten Sinne aller Religion überhaupt. Die Beispiele ließen sich beliebig häufen. Die Wissenschaft von den primitiven Stufen und Erscheinungen der Religionsgeschichte fordert und zeigt auf jedem Blatte die eigene

Stellung des Forschers zu dem Geheimnis der Religion. Wie man vom Animismus und Fetischismus redet, ob man in und über der völkerysychologischen Ableitung eine wahrhaft religiöse Sinndeutung des Primitivsten und auch des Entarteten für nötig und möglich hält oder nicht, mit anderen Worten, ob man in der Religionsgeschichte wirkliche Gottesbeziehung, Offenbarung und Gericht, wirksam weiß oder den Menschen nur bei sich selber sieht, darin scheiden sich zwei letzte Deutungen des Lebens. Ob man die höhere Religion von der primitiven oder diese von jener aus verstehen will, die Entscheidung darüber fällt in den Tiefen persönlicher Haltung. Das gilt aber keineswegs nur für die im engeren Sinne religiösen und ethischen Gegenstände der Erkenntnis. Es ist bezeichnend und hoffnungsvoll, daß heute etwa auch in der Rechtswissenschaft die Forderung nach neuer metaphysischer Verankerung ihrer Sätze laut wird: man hat wieder ein Gefühl dafür bekommen, daß alles konkrete Recht bilden und Recht finden eine Norm der „Gerechtigkeit“ voraussetzt, die für jede Zeit nur durch konkrete Sinndeutung der jeweiligen Gegenwart inhaltlich erfüllt werden kann, also nur in einer Entscheidung gesellschaftsphilosophischer und damit selber religiöser Art.

Wir lassen den Trug des historischen Objektivismus hinter uns. Zu furchtbar haben wir seine verwüstenden Wirkungen auf das Leben der gebildeten Welt erlebt: es entstand der „Historismus“, die Charakterlosigkeit in Form höchster Bildung, die Entheimatung des modernen, überall sich zu Hause wissenden Menschen, nicht viel weniger schlimm als die Entheimatung der Großstädter; jene ins Leben übergreifende „gelehrte“ Haltung, die überall Fühlung, aber eben darum auch überall Abstand hält, die sich wohl aufrichtig an „die Wahrheit“, oder wie man die abstrakte und formale Norm sonst bezeichnen mag, gebunden weiß, aber letzte inhaltliche, also konkrete Bildung nicht kennt — entscheidungslose Haltung, die doch als solche, wider Willen, selber Entscheidung ist.

Was wir demgegenüber vertreten, bedeutet nicht den unbefugten Einbruch des Gemütes in die Wissenschaft; es bleibt dabei: das Erkennen lebt ganz in der Sache. Es geht uns auch nicht um die Rechtfertigung moralischer, konfessioneller oder politischer Tendenzen in der Geschichtsschreibung — die Entscheidung, von der wir reden,

vollzieht sich nur im hingegebenen Ringen mit dem Gegenstande, niemals neben und außer ihm. Alles andere ist subjektive Willkür, wider die sich der Ernst der Wissenschaft mit Recht empört. Selbstvergessenheit bleibt das heilige Gesetz der Wissenschaft. Man soll in der Wissenschaft nicht mit Bewußtsein ein eigener sein wollen, man ist es, ist es notwendig, gerade wo man nichts anderes will als nur der Sache gehorchen. Die wissenschaftliche Arbeit hat die Entscheidung nie vor Augen, etwa als Grenze ihrer selbst, sondern sie hat sie immer nur gleichsam im Rücken. Nicht jenseits, sondern mitten in der Sachlichkeit lebt die Entscheidung — wie sie denn selber nichts als die wahre Sachlichkeit ist. So bedeutet unser Gedankengang keine Empfehlung „subjektiver“ Wissenschaft, wohl aber die Gewißheit, daß wir auch im Erkennen nicht in ein Gebiet entscheidungsloser Objektivität fliehen. Alles ist beteiligt an der lebendigen Entscheidung, auch die strengste Leistung unserer Geistigkeit. Der Mensch verrät sein Tieffstes in der Wissenschaft so gut wie in der Kunst. Darin hat die expressionistische Auffassung der Wissenschaft Recht. Welche Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Charakter man ist — dieses Zichtewort nehmen wir wieder ernst. „Von allem Geschriebenen liebe ich nur das, was einer mit seinem Blute schreibt,“ damit spricht Nietzsche das Lebensgesetz wahrlich nicht nur der Dichtung, sondern auch der Wissenschaft aus. Wissenschaft ist nicht Sache der Technik und Methode allein, sondern sie ist notwendig durchblutet, und das Blut darin erst ist wirklich Geist. Wissenschaftliches Erkennen ist eine der Weisen, in denen wir handeln, wirklich handeln. So bleibt der Geisterkampf, das Lebensringen nicht draußen vor den stillen kühlen Hallen der Akademie, sondern fährt mit heißem Atem und hoher Spannung auch durch sie hindurch. Wie nahe rücken sich nun, wie durchdringen sich Erkenntnis und Leben! Mitten hinein in das wissenschaftliche Erkennen tritt die Lebensfrage, die Freiheit, die Entscheidung. Wir lassen das Leben in seiner tiefsten Beziehung nicht hinter uns, wenn wir in strenger Zucht und Abgeschlossenheit der Forschung dienen. Akademisches Leben wird zu wirklicher Einheit!

Entscheidung heißt dann aber: Beziehung auf letzte Dinge, auf den unbedingten Herrn. Gottesbeziehung ist es, die alles Erkennen durchzieht. Nirgends kann der Geist der Frage der letzten Dinge und dem Zwange zur Stellungnahme entgehen. Der Versuch, das zu verhüllen und zu verleugnen durch die Theorie einer in sich selber ruhenden Wissenschaft, ist selber Stellungnahme — vielleicht die hoffnungsloseste. Dieser religiöse Entscheidungscharakter des Erkennens tritt am klarsten da heraus, wo die Gottesbeziehung an sich selbst und unmittelbar Gegenstand der Wissenschaft wird. Die Theologie weiß daher früher und mehr als alle anderen Wissenschaften um den transzendenten Bezug des Erkennens. Aber sie soll ihn nicht nur für das religiöse Erkennen im Besonderen, sondern für alles im Bewußtsein erhalten helfen. Die Theologie hat inmitten der universitas literarum nicht zuletzt, neben einer echten philosophischen Erkenntnislehre, die Aufgabe, an den Freiheits- und Entscheidungszug alles Erkennens zu erinnern.

Freilich, die Gottesbeziehung, wie sie allem Urteilen und Begreifen eignet, bleibt mittelbare und „angewandte“. Wir merken es daran, daß es ernster gedanklicher Besinnung bedarf, um sie überhaupt zu sehen. Sie gewinnt ihren Ernst und Sinn erst im Lichte der unmittelbaren und, ihr gegenüber, ursprünglichen Gottesbeziehung, wie sie an dem Worte der Offenbarung Gottes ein lebendiges Gewissen erfährt. Da hebt, vor aller Wissenschaft, ein Erkennen an, das vom tiefsten Lebensakte nicht nur durchwaltet, sondern ganz mit ihm eins ist. Da gilt nicht nur, wie von allem wissenschaftlichen Erkennen: Erkennen ist eine Weise des Lebens, sondern auch das andere, was in bezug auf das wissenschaftlich-gegenständliche Erkennen nicht im strengen Sinne, für alle gültig, gesagt werden kann: der Lebensakt ist selber wurzelhaft Erkennen, persönliches Leben ist möglich nur als Erkenntnis Gottes.

Hier begegnet uns die Wahrheit hinter allen Wahrheiten, die nicht gleich sachlicher Wahrheit und Wirklichkeit dem Betrachten und Erwägen überlassen ist; die Wahrheit, die, wie Kierkegaard einmal sagt, „Augen hat“, die nicht Objekt, sondern immer nur uns unbedingt „angehendes“ und bindendes Subjekt ist, nicht Betrachtung, sondern nur Unterwerfung duldet. Sie bedeutet nicht ein „an sich“ Geltendes,

sondern das in bezug auf mich Geltende, ursprüngliches lebendiges Verhältnis, wie etwa meine Bindung an das Vaterland, die einfach bejaht, im Gehorsam anerkannt sein will. Es ist zuletzt der, der spricht: Ich bin die Wahrheit. Er ist die Wahrheit, weil alles Leben, Denken, alles persönliche Sein darin begründet ist, daß er uns erkennt und beruft, will und richtet. Die Wahrheit ist Person, Geist und Wille, dem wir uns selbst bis ins Innerste schuldig sind.

Diese Wahrheit „erkennen“, das ist ein Lebensakt, der den ganzen Menschen fordert. Die Wahrheit erschließt sich nur dem, der „aus der Wahrheit ist“ — und das ist nicht Schicksal und Geschenk allein, sondern auch Tat. Erkennen heißt hier: das Leben einsetzen. Nicht nur in dem Sinne, wie es von jeder strengen Arbeit gilt: das Leben an die Erkenntnis setzen, sondern es in und mit ihr einsetzen — die Erkenntnis selber ist Einsatz. Erkennen bedeutet da: wollen, lieben. Gilt es irgendwie von aller, auch der gegenständlichen Erkenntnis, daß sie ohne Liebe nicht fruchtbar gelingen kann, hier gilt es wesentlich und grundlegend: so viel erkennen wir, als wir lieben. Erkennen und Lieben — in dem Verhältnis von Ich und Du, in der Ehe und Freundschaft sind sie Tausch Worte. Das ist Gleichnis der höchsten Erkenntnis, bei der Erkennen und Lieben ganz eins sind.

Dieses Erkennen geht darum durch starke Bewegung und schweren Kampf. Das Wort „Entscheidung“ gewinnt hier letzten Ernst. Denn es gilt immer noch der bittere Satz, daß die Menschen die Finsternis mehr lieben als das Licht, die Lüge, trotz aller Sehnsucht nach Wahrheit, hegen wider die klare Wahrheit. Keine Meisterschaft wissenschaftlicher Erkenntnis sichert davor, im Persönlichen der Lebenslüge zu verfallen, dem Scheine, der Flucht vor der lebendigen Wahrheit. Darum ist dieses Erkennen Kampf, persönlichstes Ringen, Freiheitskampf. Und hier gewinnt es strengste Geltung: Erkennen ist Leben, blutendes Leben. Aber dann auch in neuem Sinne: solches Erkennen ist das einzige, was Leben zu heißen verdient, „ewiges“ Leben. Und die Freiheit, die hier erworben wird, ist erst die ganze Erfüllung des Wortes Freiheit. Diese Wahrheit macht frei von der Lüge des Lebens.

Das Buch des Neuen Testaments, in dem das Wort „Erkennen“ am häufigsten begegnet, das Johannesevangelium, hat dem Begriffe

zugleich die größte Tiefe und Lebendigkeit gegeben: es bezeugt mit Klarheit und Wucht die Einheit von Erkennen und Leben. Denn es verkündet den, der selber in Person die lebendige, richtende und tragende Wahrheit unseres Lebens ist: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen.“ Daher ist dieses Erkennens Gesetz und Weg die ganz persönliche Anforderung: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, so werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen!“

Solche Erkenntnis ist nicht nur Sache der Akademiker. Wir tragen schwer daran, daß zu allem anderen auch noch die wissenschaftliche Bildung einen Riß durch unser Volk legt. Man hat ihn schließen wollen durch „Volkshochschul“-Arbeit, aber man huldigte dabei allermeist einem seltsamen Bildungsmaterialismus, indem man einige sachliche Erkenntniszusammenhänge darbot und davon Heil erwartete. Das alles hat Sinn nur, wenn es durchblutet und getragen wird von der Gemeinschaft in jenem Erkennen, das im höchsten Sinne Leben ist: der Erkenntnis unserer Bindungen und unserer Berufung. Die Seele einer wirklichen Volkshochschule, das Geheimnis des geschlossenen Risses ist die Erkenntnisgemeinschaft der Gemeinde des Glaubens.

Wir stehen am Schlusse. Wenn der akademische Lehrer einen Wunsch vor die Kommilitonen bringen darf, dann wünsche ich und fordere und dränge auf das Doppelte: Möchte der Geist heißer Leidenschaft wissenschaftlichen Erkennens allezeit unter Euch glühen — „Burschen heraus!“ wider Banausentum und jene elende Philisterei, die das hohe Glück echten, eigenen Arbeitens nie kostet!

Und das andere: möchte nie vergessen werden, daß in, mit, unter allen Erkenntnissen eine Erkenntnis zu erringen ist, hinter allen Wahrheiten eine, die Grund, Maß, Ziel ihrer aller bedeutet, mitten im Leben, am Leben zu gewinnen; daß die Wahrheit der Name eines, dem wir gehören, ist. Ich rufe „aus den Gedanken ins Leben hinein“. Daß wir das Erkennen so ernst nehmen wie das Leben und das Leben als Schule der höchsten Erkenntnis verstehen.

Nun hat es seinen vollen Klang gewonnen: commilitones, Mitkämpfer! Nun darf ich erinnern, daß im Neuen Testamente geredet ist vom *συναγωνίζεσθαι, συναδλεῖν*, vom Mitkämpfen in dem großen Frontkampfe, der die Tiefe der Geschichte ausmacht, dem Kampfe Gottes um die Wahrheit des Menschen, wie er sie will von Ewigkeit her. Erkenntnis und Leben — darin liegt höchste Anforderung. Daß wir uns ihr nicht versagen! Ich grüße Euch, Kommilitonen!

Vom Sinn der Theologie.¹⁾

Von der Gründung der ersten Universitäten an bis in unsere Tage hat die theologische Fakultät ihre feste Stelle neben den Schwestern. Erst im letzten Menschenalter ist das Recht der Theologie an der Universität ernsthaft in Frage gezogen. Die Forderung der Trennung von Kirche und Staat schloß meist die Verlegung der theologischen Fakultäten von den Universitäten auf kirchliche Anstalten ein. Längst vor dem Kriege war das die Lösung nicht nur der kirchenfeindlichen Aufklärung einiger Linksparteien oder der Doktrinäre des „konfessionslosen Staates“, sondern auch bestimmter kirchlicher und pietistischer Kreise. Wozu auf der einen Seite der Gegensatz gegen die Kirchen und die angebliche Folgerichtigkeit der modernen Staatsidee führte, dazu drängte auf der anderen Seite die Sorge um den wahrhaft christlichen und kirchlichen Geist der Fakultäten, die den Nachwuchs der Kirche erzogen. Von beiden Seiten empfand man in dem bestehenden Verhältnisse eine Unwahrheit. Man trug in kirchlichen Kreisen schwer daran, daß mit den theologischen Berufungen lebenswichtige Entscheidungen über die Zukunft der Kirche in die Hände einer Behörde gelegt waren, die vielfach an den kirchlichen Fragen nicht innerlich Anteil nahm, sondern sie von außen unter allgemeinen Verwaltungsgesichtspunkten, wenn nicht gar mit Parteivorurteilen politischer Art ansah. Die Besetzung der theologischen Fakultäten durch das Kultusministerium wurde gewiß nicht in allen, aber in manchen Fällen als ein besonders schmerzlicher Sonderfall staatlicher Vergewaltigung der Kirche empfunden.

Als mit der Novemberrevolution 1918 der liberale Aufklärungsdoktrinarismus in seiner sozialistischen und demokratischen Gestalt ans Ruder kam, da war im Zusammenhange mit der begonnenen Trennung von Kirche und Staat auch die Entfernung der theologischen

¹⁾ Vortrag bei der Jahresversammlung des Universitätsbundes Erlangen, am 7. Nov. 1926. Für den Druck erweitert.

Fakultäten von den Universitäten eine Zeitlang eine akute politische Frage. Aber die Krisis ging schnell vorüber. In glücklicher Inkonsequenz gegenüber der sonst weithin siegreichen Doktrin wurde die Stellung der theologischen Fakultäten an den Universitäten ausdrücklich bestätigt. Heute ist sie keine politische Frage mehr.

Aber als wissenschaftliche Frage ist sie nicht verstummt und kann sie nicht verstummen. Wohl haben in der entscheidenden Stunde gerade die Nichttheologen gegen die Verweisung der Theologie von den Universitäten sich erhoben, und man darf annehmen, daß dieses Eintreten nicht nur kollegialer Liebenswürdigkeit entsprang. Es geschah allermehrt mit bewußter sachlicher Begründung oder doch aus instinktivem Ahnen einer wesentlichen Notwendigkeit. Dennoch bleibt die Frage. Und wenn sie für niemanden in der akademischen Welt mehr offen wäre, uns, den Theologen selber, bliebe sie lebendig. Schon danach wäre sehr ernst zu fragen, ob das, was unsere freundlichen nichttheologischen Kollegen von uns und unserer Arbeit denken und erwarten, das, um deswillen sie uns für unentbehrlich an der Universität erklärt haben, ganz oder auch nur in der Hauptsache dem entspricht, was wir selber wollen, können und — sollen. Also die Frage bleibt. Und ihr eine begründete Antwort zu geben, das ist schon ein gut Teil der theologischen Aufgabe selber.

Das Problem der Theologie, wie es in der Frage ihres Rechtes an der Universität erscheint, entsteht daraus, daß der theologische Forscher sich als Doppelbürger, nämlich als Glied einmal der Gemeinde des Glaubens, außerdem aber der Gemeinschaft der Erkennenden weiß. Es gibt keine des Namens würdige Theologie, die sich nicht als Dienst in der Kirche, an der Kirche erfaßte. Andererseits können wir von Theologie nur dort reden, wo man sich im Ernste unter das alles wissenschaftliche Erkennen beherrschende Gesetz der Wahrheit beugt, den Mut zur Frage und zur Kritik hat und in Freiheit um begründete Gewißheit ringt. Das ist die Doppelbindung der Theologie. Wird sie an ihr nicht zerrieben? Steht sie nicht an einem unmöglichen Orte?

Jedenfalls ist sie gerade deswegen, weil sie sich nach zwei Seiten hin gebunden weiß, den Bedenken von beiden Seiten ausgesetzt.

Aus der Gemeinde des Glaubens ist immer wieder, lauter oder leiser, die Frage erhoben: zerlegt die Theologie als kritische Wissenschaft nicht die Hingabe des Glaubens, die Geschlossenheit des Bekenntnisses? Das Mißtrauen bestimmter „Gemeinschafts“-Kreise, aber auch der radikalen Konfessionellen gegen die Universitätstheologie und ihre Erziehung des Nachwuchses an Pfarrern wird uns fühlbar genug und trifft vielfach die „Gerechten“ mit den „Ungerechten“. Wer wollte sagen, daß es sich, neben viel Unverstand, Trägheit und Unglauben, nicht auch auf ernstem Grund zurückführe? Hatte die Theologie der letzten Menschenalter wirklich nirgends das Evangelium und die Kirche verraten um den Schein der Wissenschaftlichkeit und Modernität? Gab es nicht Theologen genug, die mit Geßliffentlichkeit die „Unkirchlichkeit“ ihrer Arbeit betonten und einer „kirchlichen“ Theologie vor allem weiteren Verhör die Ehre der Wissenschaftlichkeit absprachen? Man darf es nicht verschweigen, daß zahllose Pfarrer und noch mehr Religionslehrer durch ihre Universitätsjahre für das Leben Männer gebrochenen Glaubens und im tiefsten Sinne untauglich zu ihrem Amte geworden sind — wenn es anders kam, dann oft in Loslösung von ihrer Fakultät und im Gegensatz zu den einstigen Lehrern. Es gab ohne Frage theologische Schulen, von denen keine Zuversicht und Freudeigkeit, sondern Lähmung und Müdigkeit an die Front der Kirche ausging. Das waren zu einem Teile gewiß notwendige Durchgänge und Krisenmomente im Ringen des Evangeliums mit dem modernen Geiste — aber jedenfalls Stunden der Krankheit, an denen die Kirche litt und vielerorts bis heute leidet. Es geht uns nicht darum, irgend jemanden jetzt anzuklagen. Nur das Mißtrauen konfessioneller und pietistischer Kreise gegen die Universitätstheologie gilt es nach seinem Grunde und weitgehenden Rechte zu verstehen.

Auf der anderen Seite war die Theologie den Bedenken der Wissenschaft ausgesetzt. Hier lautete die Frage: muß der Lebenszusammenhang der Theologie mit der Gemeinde der Glaubenden nicht notwendig ihre Wissenschaftlichkeit gefährden? Als das Wesen der Wissenschaft gilt die Voraussetzungslosigkeit der Arbeit und das Streben nach allgemeingültiger Erkenntnis. Kann die Theologie, die sich als kirchliche Funktion erfährt, wirklich unbefangen forschen und

Kritik vollziehen? Und bleiben ihre Urteile nicht insgesamt in der Sphäre der Glaubensüberzeugung, die dem wissenschaftlichen Denken als Subjektivismus erscheinen muß? — Auch hier hatte das Mißtrauen nicht selten konkreten Anlaß und deutliches Recht. Es gab oft genug eine advokatorische und apologetische Scheinwissenschaft, der die Ergebnisse schon feststanden, ehe sie an die Arbeit ging, die nichts wußte von dem Geiste freier Forschung, kritischer Tapferkeit und Beweglichkeit. Aber trat nicht an solchen Erscheinungen nur besonders deutlich heraus, was das Schicksal der Theologie überhaupt ist? So ernst muß die Frage von wissenschaftlicher Seite gestellt werden.

Wissenschaft und Frömmigkeit kommen also in ihrem Mißtrauen gegen die Theologie von sehr verschiedenen Ausgangspunkten her und in genau gegensätzlichem Sinne dennoch zusammen.

Wir denken nicht daran, die Spannungen, die in diesem doppelten Mißtrauen sich anzeigen, hinwegzureden. Nur die Folgerung lehnen wir ab, daß die Theologie um ihretwillen ein unmögliches Unternehmen sei. Wir wollen vielmehr zeigen, daß die Theologie sowohl von Seiten der Wissenschaft wie vom Glauben her gefordert werden muß. Dann erst haben wir die eigenartige und schwierige Lage der Theologie ganz begriffen, wenn beides miteinander, ihre Notwendigkeit und ihre Angreifbarkeit, von beiden Seiten her, eingesehen wird.

Von Seiten der Wissenschaft muß die Theologie gefordert werden. Das ist freilich nicht unmittelbar deutlich, sondern ergibt sich erst auf einem Umwege. So viel ist sicher: die Universität bedarf einer Wissenschaft von der Religion. Die große geistige Erscheinung der Religion muß als solche unter allen Umständen wissenschaftlich bearbeitet, dargestellt und verstanden werden. Das Programm einer solchen Religionswissenschaft ist z. B. von E. Tröltzsch entworfen worden. Sie würde sich gliedern müssen in die Geschichte der Religionen, die Psychologie und die Soziologie des religiösen Lebens, sodann in die Religionsphilosophie, die „Wesen“ und Wahrheit der Religion im Zusammenhange einer Kritik der Er-

kenntnis überhaupt zu erörtern hätte, und schließlich die Philosophie der Religionsgeschichte, die nach der Ordnung und dem Sinne in dem Nacheinander und Nebeneinander der Religionen fragte. Eine solche Wissenschaft von der Religion ist der selbstverständlichen Anerkennung der modernen Wissenschaften sicher. Aber eben damit scheint sie auch ein zeitgemäßer Ersatz für die fragwürdig gewordene Theologie zu sein. Sie ist Glied der „philosophischen“ Fakultät. Bedarf es neben ihr noch einer „Theologie“ als Wissenschaft? Die wissenschaftliche Behandlung der Religion und des Christentums erschöpft sich offenbar in den genannten Disziplinen der Religionswissenschaft. Was die christliche Theologie darüber hinaus bietet, kann nur die Aussprache eines Bekenntnisses und die Anleitung zum Kirchendienste sein. Beides gehört aber dann nicht mehr auf die Hochschulen. Insbesondere sind es also die sogenannte systematische und praktische Theologie, die kein wissenschaftliches Recht auf der Universität haben. Dagegen lassen sich die biblischen und historischen Fächer der Theologie als Auschnitte aus der allgemeinen Religionsgeschichte um der besonderen geschichtlichen Bedeutung des Christentums willen wissenschaftlich rechtfertigen. Die theologischen Forscher jener Fächer haben zu einem Teile ja auch das Ihre getan, sich als „Religionswissenschaftler“ zu geben: aus der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments wurde die alttestamentliche und neutestamentliche Religionsgeschichte usw. Noch heute erscheint eine Sammlung von Selbstbiographien führender Theologen schamhaft unter dem seltsamen Titel „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“.

Aber ist es wirklich so, daß die Theologie der Religionswissenschaft zu weichen hat? Darüber wird man überall heute einer Meinung sein, daß der Erforscher der Religion selber Glied der religiösen Welt sein muß. Damit rühren wir aber an den entscheidenden Punkt. Auch der moderne Religionswissenschaftler beansprucht zu allermeist, aus eigenem Verhältnis zur Religion heraus wissenschaftliche Erkenntnis der Religion zu vollziehen. Die moderne Religionswissenschaft ist ein Kind der Aufklärungszeit. Der religiöse Standpunkt, von dem aus man seit dem Entstehen der Disziplin

Religionswissenschaft zu treiben pflegt, ist denn auch überwiegend die allgemeine Religiosität der Aufklärung. Heute wissen wir nun wieder, was Schleiermacher in seiner Weise klar erkannte, daß diese Religiosität gar keine lebendige Religion darstellt, sondern das Zerlegungs- und Verwesungsprodukt einer späten Zeit bedeutet. Sie ist in Wahrheit Entheimatung, entsprechend der Entheimatung des modernen Menschen in den Großstädten. Sie ist nichts, worauf wir stolz sein könnten, sondern deutliches Symptom der Lähmung und Krisis. So kann man auch die Erforschung der Religion von diesem Standorte aus nicht als sachgemäße Arbeit anerkennen. Die Religionswissenschaft stand zu den lebendigen Religionen von Anfang an kühl, ja gegensätzlich. Wie sie aus der Konfessionsmüdigkeit und -skepsis entstanden war, so blieb ihr geheimer Sinn bewußt oder unbewußt immer die Kritik und Ablösung der konfessionell gebundenen kirchlichen Religion durch eine freie Bildungsreligiosität. Solche späten aufgeklärten Tendenzen verbauen geradezu ein wirkliches Verständnis der konkreten und lebendigen Religion.

Die Religion ist in wirklicher Lebendigkeit nur in bestimmten Bekenntnissen und Kirchengemeinschaften da. Wo anders dürften wir dann ein sachgemäßes Verstehen der Religion erwarten als bei einer Arbeit, die von einem konkreten Bekenntnis aus, also als „Theologie“ getrieben wird? Hat man einmal anerkannt, daß die Religion nur „religiös“ dargestellt und verstanden werden kann, dann ist dieser Schluß unausweichlich. Die Erfahrung spricht für sein Recht. Wie leicht wurde die Religionswissenschaft schon phänomenologisch mit dem einzigartigen Offenbarungsanspruche des Evangeliums fertig! Man stellte ihn neben angeblich analoge Erscheinungen in dem Selbstbewußtsein anderer Religionen und würdigte ihn als Ausdruck des naiven Absolutheitsbewußtseins jeder höheren Religion, den man jedoch nicht streng beim Worte zu nehmen habe. War es nur Starrsinn oder dogmatische Enge, wenn sich lebendiges Christentum gegen diese Behandlung immer wieder aufbäumte? Jedenfalls ist die Tatsache unverkennbar, daß die Religionswissenschaft um einer aufgeklärten Theorie willen die Selbstaussage der zu untersuchenden Religion in ihrem Ernste beiseite ließ oder umdeutete — ein unter allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkten

ganz unmögliches Verfahren. Das Christentum hatte sich in seinen schöpferischen Epochen immer wieder einstimmig und eindeutig über den Sinn des Evangeliums ausgesprochen: Versöhnung der in ihrer Sünde enthüllten Menschheit mit dem heiligen Gott durch Jesus Christus, den Gefreuzigten und Auferstandenen. Die moderne Religionswissenschaft wußte es besser, dem überwältigenden Selbstzeugnis der lebendigen Kirche zum Troß, und redete Allgemeines von dem Gottvaterglauben und dem unendlichen Werte der Menschenseele. Das christliche Zeugnis ließ keinen Zweifel daran, daß im Sinne des Evangeliums zuletzt nichts an religiösen „Persönlichkeiten“ und Ideen, an Psychologie und Soziologie der Religion liege, sondern alles ausschließlich an der Selbstoffenbarung Gottes in dem an uns ergehenden Worte von der Versöhnung. Die Religionswissenschaft (bis tief in die theologischen Fakultäten hinein!) tat, als höre sie das nicht, und handelte vom Christentum im tiefsten unchristlich, indem sie die Sache, von der es zeugte, nicht ernst nahm, sondern statt dessen Jesus, Paulus, Luther als „Persönlichkeiten“ feierte, ihr Seelenleben, seine Kräfte und Spannungen untersuchte und darstellte. Noch einmal: ist es nur Unverstand und ungebildeter Dogmatismus, wenn das lebendige Bewußtsein um das Evangelium solche Wissenschaft als unsachlich ablehnt? Das Grundgesetz der Wissenschaft ist Sachlichkeit. Ist die Sachlichkeit noch gewahrt, wenn man das Christentum zu verstehen meint, ohne sein Selbstzeugnis ganz ernst zu nehmen? — Man wird nun freilich entgegenhalten, man habe das Selbstzeugnis des Christentums um deswillen nicht aufs Wort ernst nehmen können, weil man die Tatsachen der Religionsgeschichte, d. h. alle Religionen ernst nehmen wollte. Aber damit betrog man sich erst recht. Wir behaupten: weil man das Evangelium nicht ganz ernst nahm, glitt man an den eigentlichen Tiefen der Religionsgeschichte vorbei. Das ist nun freilich ein Satz, der dem in unseren Geisteswissenschaften herrschenden Begriffe des Verstehens hart ins Gesicht schlägt. Aber dieser Begriff des Verstehens durch Einfühlung in ein fremdes Seelentum hat selber nur sehr beschränkten Wert und verdient es schon, daran kräftig erinnert zu werden. Er ist ein echtes Kind des historischen Zeitalters, ein unverkennbarer Ausdruck seiner Geisteshaltung. In der Methode steckt hier wie anderswo

schon ein ganzes Dogma. Es ist daher unmöglich für die Theologie, sich mit der Religionswissenschaft etwa auf dem Boden dieser „allgemein anerkannten“ von Dilthey und Spranger fein beschriebenen Methode des geschichtlichen Verstehens zu verständigen. Sondern gerade und ausgerechnet um diese Methode geht der Kampf. Die Theologie beansprucht nichts Geringeres als einen eigenen Begriff des Verstehens zur Geltung zu bringen.

Damit wir sogleich ins Konkrete gehen: Wer „verstand“ den Katholizismus besser, Erasmus oder Luther? Der Historismus muß, will er sich selber nicht untreu werden, antworten: Erasmus! Die Theologie antwortet: Luther! Wer versteht Luther besser: Grisar, dessen „Objektivität“ ein einziger leidenschaftlicher Kampf gegen den Abtrünnigen, den Feind der heiligen Priester- und Sakramentskirche ist, oder ein moderner Gebildeter, dem der Gegensatz, in dem Luther sich verzehrte, „geschichtlich“ und relativ geworden ist? Die Antwort brauche ich nicht erst zu geben. Jeder, der gegen Luther kämpft, versteht ihn besser als ein neutraler „verstehender“ Religionshistoriker. Denn er versteht ihn von der Sache aus, im schweren Ernste des Kampfes, in eigener Wiederholung der Entscheidung, um die es ging. „Verstehen“ in diesem sachlichen, hier theologischen Sinne bedeutet also: auf die unbedingte Wahrheit beziehen, aus der lebendigen Entscheidung, die sie fordert, heraus den anderen sehen; also nicht „alles verstehen“, sondern urteilen, verurteilen, den Gegensatz ernst nehmen und nicht in höherer Betrachtung aufheben. Nicht Toleranz, sondern nur die Liebe oder der Zorn des Kampfes begründen solches Verstehen. Damit stehen wir freilich nicht mehr in der Psychologie, sondern tief in der Theologie. Es geht nicht mehr um das Nacherleben anderer seelischer Möglichkeiten (das natürlich auf seinem Boden durchaus recht hat und keineswegs verachtet werden soll), sondern um das Leben in der Sache, in dem Thema der Geschichte und unseres Lebens, also um die Gottesfrage. Von da aus muß freilich die Haltung des psychologischen Verstehens, die immer die Neigung hat, uns ganz hinzunehmen, als eine schwere Versuchung erscheinen, als Flucht vor der Entscheidung. Psychologisches und theologisches Verstehen verhalten sich wie betrachtende und existentielle

Haltung gegenüber dem Leben der Geschichte — daher stehen sie in unaufhebbarer Spannung zueinander.

Wenden wir diese allgemeinen Sätze auf das Verstehen der Religionsgeschichte an, so ist zu sagen: die Theologie stellt ihr missionarisches „Verstehen“ der fremden Religionen als gleiches Recht neben das „wissenschaftliche“ der modernen Religionshistorie. Nein, noch mehr: ihr muß jenes neutrale, historisch meisterhafte Verstehen, wie es etwa die Religionsgeschichte von Lehmann-Bertholet übt, als ganz vorläufige, als Oberflächenbetrachtung erscheinen. Die moderne Religionsgeschichte ist groß geworden im Gegensatz zu der dogmatischen Lehre vom Heidentum in der älteren Theologie bezw. im Gegensatz zu der existentiellen, der Kampfesbetrachtung der fremden Religionen, wie die missionierende Kirche sie in ihrer Dogmatik vollzieht. Diese aber lehrt als Gesetz des Verstehens: von der „Erfüllung“ aus allein versteht man die Verheißung ganz, von dem Heil aus die Wege der religiösen Menschheit als Sehnsucht, Sünde, Hybris, Entartung. Wir verstehen die Religionen von Christus her, auf ihn hin. Oder besser: wir suchen sie so zu verstehen — denn hier entsteht eine unerschöpfliche Aufgabe. Wissenschaftlich erscheint solche Betrachtung als ein Horrendum. Sie ist offenbar reine Glaubenssache; der christlichen Theologie der Religionsgeschichte könnte also etwa ein hinduistischer Philosoph eine ebenso berechtigte Geschichtsbetrachtung, die sich an dem Hinduismus als konkreter Norm orientiert, entgegensetzen. Wir leugnen das nicht. Und wenn das Wesen der Wissenschaft in dem Streben nach allgemeingültigen Sätzen besteht, so kann man in der Tat von der Theologie als Wissenschaft nicht mehr reden.

Aber welche Wissenschaften überhaupt sind dann noch „wissenschaftlich“, an jenem Wesensbegriffe gemessen? Die Geschichtskunde ganz gewiß nicht! Zwar trägt sie genau wie die Theologie Elemente allgemeingültiger Erkenntnis in sich. Aber wie bald schon ist ihr Werten und Deuten der Quellen, die Wahl ihrer Gegenstände durch letzte Vor-Urteile bestimmt! Es gibt keine „objektive“ Periodeneinteilung der Geschichte. Alle Periodisierung ist zuletzt an einer unbegründbaren Deutung des Sinnes und Rhythmus der Geschichte orientiert. Sie ruht, bewußt oder unbewußt, in der Geschichts-

philosophie. Und weiter: wie könnte eine Geschichtsschreibung jemals ihren nationalen Charakter (man wird ihn hoffentlich vom „Nationalismus“ noch unterscheiden können!) verleugnen wollen, ohne ihr Bestes, ihre Lebendigkeit preiszugeben? Wir Deutsche können die Geschichte der letzten Jahrhunderte sehen und verstehen nur von einem bestimmten Bekenntnis zu der Sendung unseres Volkes aus, auf Grund einer konkreten Überzeugung vom deutschen Wesen. Gewiß erneuert sich die Erkenntnis des Wesens und der Sendung immer wieder gerade durch geschichtliches Erkennen, das hebt aber den vorigen Satz nicht auf — es handelt sich eben um eine Wechselbeziehung. — Jedenfalls kann die Historie nicht fliehen aus dem Kampfe letzter Deutungen in ein Reich ruhender Allgemeingültigkeit. Der Pazifismus in bezug auf die Geisteskämpfe hat ebensowenig recht wie der politische. Es gibt auch hier kein Recht auf Neutralität und keine Möglichkeit zu ihr, keine schnelle Neutralisierung der Gegensätze, es sei denn auf Kosten des Erkenntnisernstes und Charakters überhaupt. Nicht über dem Gegensatze, sondern gerade in ihm wird die tiefere Erkenntnis gewonnen.

Was so von der Geschichtsforschung gilt, das ließe sich auch für die anderen Wissenschaften nachweisen, selbst für die Mathematik und Physik. Das Denken von einer konkret vorausgesetzten Norm aus kann offenbar die Wissenschaftlichkeit nicht gefährden. Wir müssen also jedenfalls den absolutistischen Begriff der Wissenschaft auf Grund tieferer Besinnung umbilden. Nicht der Verzicht auf grundlegende Vorurteile und letzte Entscheidungen macht das Wesen wissenschaftlichen Geistes aus, sondern die Strenge eines nur durch den Gegenstand bestimmten, die Wahrheit suchenden Denkens. Dazu gehört, daß die Entscheidung, das Vorurteil sich bewähre im Durchdringen des ganzen Erkenntnisgebietes. Die Kraft, aus dem Chaos eine echte Einheit und Ganzheit zu gestalten, entscheidet über das Recht des Vorurteils. Das heißt also etwa für die christliche Betrachtung der Religionsgeschichte: daß hier nichts Wirkliches vergewaltigt, sondern die Fülle der Religionen und ihre Folge wahrhaft durchdrungen wird, damit allein kann die Theologie auf diesem Gebiete ihr wissenschaftliches Recht a posteriori zu erweisen versuchen. Das ist allerdings ein Beweis, der nur dem im Christentum

Stehenden das gute Gewissen seines Glaubens bewähren kann. Dem Draußenstehenden kann er nie einleuchten, denn die Akten der Geschichte über den Wert der miteinander kämpfenden Religionen sind noch nicht geschlossen, ja sie werden nie geschlossen. Der Sieg des Evangeliums läßt sich nicht an der Geschichte ablesen. Es gibt keinen neutralen Maßstab, kraft dessen man das Recht des Evangeliums wider alle Religionen erweisen könnte. Die Entscheidung fällt, wenn die Geschichte zu Ende ist. Sie ist eschatologisch und kann darum nicht vom Erkennen, sondern nur von dem Glauben vorweggenommen werden. Die Theologie kann also ihre Urteile niemals zu einer jeden Denkenden zwingenden Allgemeingültigkeit bringen, ihre Urteile sind vielmehr nichts anderes als eine Weise, in der der Anspruch des Evangeliums sich an alle Menschen wendet. Die Theologie muß durch und durch missionarisch sein, d. h. sie darf und kann aus der Haltung des Boten nicht heraustreten. Damit allein gehorcht sie der „Sache“, um die es geht — und anders als in dieser gehorsamen Sachlichkeit wird kein ernster Wissenschaftler die Theologie sehen wollen. Ist es nicht allem nächsten Anschein zum Trotz doch so, daß die Theologie gerade in den Jahrzehnten ihrer toleranten, „wissenschaftlichen“ Haltung ihr Ansehen als Wissenschaft verlor und daß es ihr bei allen tiefer Blickenden in dem Maße zurückkehrt, als sie keinem anderen Gesetze außer dem der Sache, von der sie redet, mehr gehorchen will? — —

Nicht nur von seiten der Wissenschaft, sondern auch von seiten des Glaubens ist die Notwendigkeit der Theologie zu erweisen. Der christliche Glaube ist von Anfang an zur Selbstbesinnung über sein Recht und seinen Gehalt gedrängt. Der Anstoß zum Glaubensdenken, an sich mit der Unererschöpflichkeit seines Gegenstandes gegeben, kommt in Wirklichkeit zunächst von dem Verhältnis des Glaubens zur „Welt“, in der er lebt. Wer an Christus glaubt, steht bei ihm mit einem schon vorhandenen geistigen Besitz, mit seinem Judentum oder Hellenentum, mit dem Idealismus oder der Mystik. Die Begegnung der beiden Welten nötigt zur Besinnung über ihr Verhältnis. Ein anderer Anstoß: der Christus des Glaubens steht

mitten im Strome der Geschichte — diese Tatsache zwingt die Gemeinde immer wieder zu geschichtlicher Arbeit, aber auch zur Besinnung über das Verhältnis ihres Christusverhältnisses zu geschichtlicher Forschung überhaupt. Weiter: die Gemeinde selber hat eine Geschichte gehabt, die *una sancta* verbirgt sich hinter dem Nebeneinander der Konfessionen. Der Sinn und das Recht der Sonderungen, das Wesen der Gegensätze, die Frage kommender Einheit des Bekenntnisses und Lebens, — das alles ist dem Denken der Gemeinde als Aufgabe gestellt. Und schließlich: die Gemeinde gibt sich in ihrer Mission dem umfassenden Ansprüche des Evangeliums auf die ganze Menschheit zum Dienste — wie könnte sie das, ohne sich über die Religionsgeschichte, über das Verhältnis der lebendigen Religionen zu ihrer eigenen Verkündigung Gedanken zu machen? Der missionarische Anspruch des Evangeliums hat zu dem gedankenschweren Römerbrief geführt. Der Missionar Paulus wurde als solcher der erste große christliche Denker — er dachte in seiner Sendung, für sie, sein Denken war ein Teil des Vollzugs seiner Sendung.

So kann die Gemeinde nicht ohne Denken des Glaubens, nicht ohne seine Selbstbesinnung sein — um seiner eigenen Klarheit und Freudigkeit willen. Theologie ist nichts anderes als diese Selbstbesinnung der Kirche, als bewußte Arbeit mit aller methodischen Strenge getrieben. Im Ansätze muß Theologie in jedem Glaubenden da sein. Denn der Glaube hat nichts zu tun mit der Gedankenlosigkeit eines Gefühlserlebnisses, das erst bei nachträglicher Reflexion mit dem Denken zu tun bekommt, sondern er ist selber Geistverhältnis, er hängt am „Worte“ und bewegt sich daher in klaren Gedanken.

Die Gemeinde hat den Glaubensakt zu vollziehen. Sie vollzieht ihn in der Tat ihres handelnden Dienstes an der Welt, aber auch in der Tat des Denkens — und beides ist im Grunde eines, denn die Gemeinde kann nicht handeln ohne die Vollmacht, die nur dem Geistesringen geschenkt wird, und ihr Glaubensdenken wird eitel, wenn es nicht zur Seele konkreter Tat wird. Theologie bedeutet den Vollzug des Glaubensaktes in der Sphäre des Denkens. Der Glaube soll die Welt überwinden. Die Theologie ist das Ringen um Überwindung der Welt der Geister und Gedanken. Die Theo-

logen vollziehen damit die Besinnung (ohne die kein Glaube sein darf, die aber den Einzelnen nur nach dem Maße ihrer Gabe und Verantwortung Pflicht ist) als Dienst an der ganzen Gemeinde, also gleichsam in stellvertretendem Denken. Man kann sich wohl den einzelnen Christen in isolierender Betrachtung auch ohne die Arbeit einer kirchlichen Theologie denken — wie viele wissen nichts von ihr und leben ihres Glaubens gewiß und klar dahin! Aber die Gemeinde als ganze kann ohne den Dienst der Theologie auf die Dauer nicht sein und insofern auch der Einzelne nicht, der ja nur in Offenheit für das Leben der Gemeinschaft ein Lebendiger bleibt.

Damit ist die Notwendigkeit der Theologie sowohl von seiten der Wissenschaft wie von seiten des Glaubens begründet. Die Spannungen nach beiden Seiten hin haben wir freilich weder beseitigen können noch hinwegreden wollen — die Theologie muß sie immer wieder durchleben, das liegt in dem Wesen der theologischen Aufgabe und ihrer Doppelbindung.

Die Wissenschaft kann nicht anders als die Theologie zugleich fordern und bekämpfen. Der Kampf des von der Aufklärung bestimmten wissenschaftlichen Geistes und des an der Reformation orientierten Geistes der jungen Theologie wird die Universitäten und unser ganzes geistiges Leben in den kommenden Jahren erst recht bewegen. Die Theologie, die unter Selbständigkeit so lange nur Zurückhaltung, Trennung der Gebiete usw. verstand, bricht heute mit neuem Verantwortungs- und Kraftbewußtsein aus ihrer Feste hervor. Sie stellt sich zum Kampfe im Blachfelde. Sie sagt ein eigenes Wort auch zu Gebieten, auf denen sie lange geschwiegen hat: zur Geschichte der Philosophie, zum „Idealismus“, zur Geistes- und Literaturgeschichte überhaupt. Sie ringt um eine eigene Geschichtsdeutung und Naturbetrachtung. Es kann nicht anders sein, als daß der Kampf auf allen diesen Gebieten nun heiß entbrennen wird. Die Theologie erwartet von den Wissenschaften auch keine andere Anerkennung als die des Kampfes, des Ernstnehmens im Kampfe.

Wir haben gewiß gezeigt, daß die Theologie, deren Denken an einer konkreten Norm ausgerichtet ist, die in einer klaren Bindung

ihre Arbeit tut, hiermit nicht ganz einsam unter den Wissenschaften steht, daß vielmehr das Problem der Theologie als „Wissenschaft“ gerade dazu dienen kann, den Blick auf die konkrete Bestimmtheit und den Entscheidungscharakter aller Wissenschaften zu richten. Aber es sei nicht verhehlt: die Stellung der Theologie bleibt doch eine einsame. Denn alle anderen Wissenschaften, so gewiß sie sich ihre Vor-Urteile und ihren Entscheidungscharakter nicht verbergen, wissen um das nur relative Recht ihres Standortes, ihrer Perspektive. Die deutsche nationale Geschichtsschreibung läßt die englische neben sich gelten. Es entsteht hier die Toleranz des Relativismus. Die Entscheidung, aus der heraus man denkt, ist Schicksalgebundenheit, Lebensverbundenheit hier wie dort. Eine schließt die andere nur insofern aus, als niemand in zwei Perspektiven gleichzeitig leben und erkennen kann; aber nicht insofern, daß die eine nicht neben der anderen Recht hätte. Die Standpunkte schließen sich nur subjektiv, im Subjekte, nicht objektiv, in ihrer Gültigkeit aus. Die Theologie aber weiß sich — nicht etwa durch ihren geschichtlichen Ort nur, die eigene Konfession, sondern — durch den Anspruch des Evangeliums gebunden. Sie bekennt sich damit zwar nicht zu ihrer eigenen Unfehlbarkeit — sie selber als menschliches Unternehmen hat an dem Wandel und der Gebrechlichkeit und Vorläufigkeit alles irdischen Erkennens teil —, aber zu dem Rechte und Gerichte des Evangeliums wider alle menschliche Wahrheit. Das Evangelium läßt sich niemals als eine neben anderen berechtigten Perspektiven vertreten, man ver-rate es denn. Die Bindung an das Evangelium ist nicht Schicksal gleich den anderen geistigen Bindungen, in denen wir durch Geburt oder Anlage stehen, sie ist unbedingt nicht nur im subjektiven Sinne, daß es für uns, die besonders organisierten Menschen des Abendlandes eine andere Möglichkeit nicht gäbe; sie trägt vielmehr zugleich in sich die unbedingte Intoleranz, den Anspruch auf alle Menschen, Zeiten und Kulturen. Das ist der Anstoß, den das Evangelium gibt, den also auch die Theologie immer wieder geben muß, wenn anders sie das Evangelium nicht verraten will. Das ist ihre Einsamkeit. Ihre Treue gegen die Sache, die alle ernste Wissenschaft wünschen muß, macht sie in der wissenschaftlichen Welt immer wieder einsam. Sie ist ja selber eine Gestalt, in der der Anspruch

Jesu Christi auf alles Leben durch die Geschichte geht — wie könnte sie dann je aufhören, auch nach ihrem Schicksale theologia crucis zu sein! —

Es bleibt auch die Spannung nach seiten des Glaubens und der Gemeinde hin. Theologie bedeutet, wenn sie ihre Aufgabe erst nimmt, für die Kirche immer auch Erschütterung, Selbstgericht, die Schmerzen der Buße in Hinsicht auf ihr Dogma und ihre Tat. Es gibt keine echte Theologie, von der aus nicht ein Strom der Freude und des Mutes in die Gemeinde des Glaubens ginge. Es gibt aber auch keine wahrhafte Theologie, an der die Kirche nicht zu verarbeiten, ja zu leiden hätte — glücklich die Kirche, deren Theologie wachsam ist als ihre Feinde, die Kirche, der die kritische Besinnung ernster noch von innen, von der Theologie, die ihr Not macht, aufgezwungen wird als von außen!

Spannung also gewiß auch hier, aber kein unerträglicher Widerspruch zwischen Glaubenshaltung und der kritischen Haltung der Theologie. Ein solcher bestände nur, wenn Th. Storms bekannte Verse recht hätten:

Der Glaube ist zum Ruhen gut,
Doch bringt er nicht von der Stelle;
Der Zweifel in ehrlicher Männerfaust,
Der sprengt die Pforten der Hölle.

Aber so ist es nicht. Der Glaube ist nicht ruhende Fertigkeit, starre Unbeweglichkeit. Er ist immer neuer Kampf um sein Leben, immer neues Ringen mit der Wirklichkeit der Welt, die es zu überwinden gilt; Hingabe, die immer wieder angesichts aller scheinbar widersprechenden Wirklichkeit wahrhaftig sein will. Daher sind Glaube und kritischer Sinn im Tiefsten verwandt miteinander. Gerade, wer unter Gott steht, und nur er kann bis ins Letzte hinein wahrhaftig sein auch gegenüber den Einbildungen und Lieblingsgedanken des eigenen Herzens. Und umgekehrt: gerade und nur wer ungebrochenen kritischen Ernst hat, der ruht nicht in sich und seiner selbst-erbauten Gedankenwelt, sondern in Gottes Wahrheit — der glaubt wirklich. Weil der Mensch gerade im echten Glauben gehorchen und nicht träumen will, weil der Glaube um alles in der Welt sich nicht verwechseln möchte mit jenem Gemächte eigenen Willens,

eigener Gedanken des Menschen, das man leider auch Glauben nennt; weil der Glaube hangen möchte an der Wirklichkeit Gottes allein, darum trägt er den Ernst der Kritik in sich. Glaube und Kritik gehören zueinander, so gewiß auch die Kritik des Glaubens Kampf und darum Not für ihn bedeutet.

Die Theologie fühlt sich nicht alt und zum Sterben reif. Sie weiß sich zu neuem Leben gerufen. Sie merkt, wie man heute, gerade auch an den Universitäten, wieder auf sie wartet. Ein neues Zeitalter zieht herauf. Der Gotteshinweis in der Tiefe alles Erkennens, aller Wissenschaft wird wieder gesehen und führt zur Frage nach dem Lebendigen. Es geht eine starke Sehnsucht durch unsere Bildungswelt — heraus aus dem Zeitalter des historischen Relativismus mit seiner Heimatlosigkeit, hinein in klare begründete Erkenntnis der letzten Dinge. Das Wort „Dogma“, lange Zeit unerträglich für alles aufgeklärte moderne Denken, hat für die Ohren unserer Zeitgenossen weithin schon einen neuen Klang bekommen: es klingt wie Gewißheit, wie Heimat, nicht in starrer Unbeweglichkeit, sondern als Begründetsein an jenem Punkte außerhalb der Welt, von dem aus man die ganze Welt bewegen kann! Die Theologie hat acht auf die Zeichen der Stunde. Sie tut ihre verantwortungsschwere Aufgabe mit Freudigkeit und neuer Zuversicht.

Christentum und Geistesleben.¹⁾

Daß das christliche Denken an dem allgemeinen Geistesleben nicht achtlos vorübergehen kann, ist, solange es Theologie gibt, ein anerkannter, selbstverständlicher Satz. Die Theologie hat eine Aufgabe nicht nur nach „innen“ hin, sondern auch nach „außen“ — wenn anders dem christlichen Gedanken der Angriffsgeist, der Anspruch auf universale Bedeutung eigen ist. Aber was ist überhaupt „drinnen“ und „draußen“? Wo läuft die Scheidelinie zwischen „Gemeinde“ und „Welt“? Das „draußen“ ist wahrhaftig auch „drinnen“. Wir alle denken die Gedanken unserer Zeit und nehmen an ihrem Geistesleben empfangend und gestaltend mit teil. So kann die Theologie, wenn sie der christlichen Lebenswelt ernsthaft dienen will, dem Gespräche mit dem zeitgenössischen Geistesleben gar nicht ausweichen.

Aber sie greift dabei allerdings eine Aufgabe an, die in eine besondere Gefahrenzone führt. Die Geschichte der Beziehungen von Christentum und Geistesleben weist für die Theologie überaus beschämende Erinnerungen auf. Sie zeigt die Bilder einer kleintütigen Theologie, die, der eigenen Leuchtkraft und Werbegewalt der religiösen Wahrheit vergessend, die Gewißheit des Glaubens mit Gründen des natürlichen und wissenschaftlichen Denkens stützen wollte. Warum wir in der heutigen Theologie diese Schatten nicht beschwören wollen, braucht man kaum erst zu sagen. Am leichtesten noch wiegen die Bedenken von wissenschaftlicher Seite: ob jene zur Stützung des Glaubens aufgerufene Wissenschaft wirklich echt, streng und frei war. Viel ernster ist der Einwand von Seiten der Religion selber. Diese Theologie hat das Christentum in der Tat immer wieder verraten. In zwiefacher Hinsicht. Der Wunsch, den Glauben vor dem Forum der Welterkenntnis zu begründen oder

¹⁾ Akademische Antrittsrede an der Universität Erlangen, 14. Nov. 1925.

dem Kulturbewußtsein zu empfehlen, führte immer wieder zur Verkürzung seines Gehaltes und Sinnes auf das verhältnismäßig Rationale, der Kultur Zugekehrte; das Wesentlichste und Tieffste wurde oft genug, um der „Apologetik“ willen, dahinten gelassen oder gar herausgebrochen. Sodann aber: wie verletzte jenes Unternehmen der Theologie die Würde und Verantwortung des Glaubens, der als „existentielles Erkennen“, als Erfassen der Wahrheit unter Einsatz der ganzen Person, als Wunder, Freiheit und Tat in einer ganz anderen Dimension lebt als das theoretische Welterkennen!

Also diese Art von Theologie wünscht und holt niemand von uns zurück. Aber muß das Eingehen des Christentums auf Geistesleben und Kultur notwendig jenen Weg führen? Bedeutet es notwendig das Ausliefern der Glaubenswelt an die Maßstäbe der Wissenschaft und Kultur? Wahrhaftig nicht! Die unabwiesbare Aufgabe heißt doch ganz allgemein: Auseinandersetzung der christlichen Lebenswelt mit dem Geistesleben überhaupt. Es bleibt dabei durchaus offen, in welchem Sinne, unter welchem Vorzeichen die Auseinandersetzung geschieht.

Die Besonderung der allgemeinen Aufgabe ist ganz abhängig von der jeweiligen geistigen Lage, von der gegebenen Beziehung des Christentums zu dem Geistesleben der Gegenwart. In sehr verschiedenen konkreten Arbeitszielen hat sich jeweils entsprechend der geistigen Lage die allgemeine Pflicht und Notwendigkeit theologischen Eingehens auf die Geisteskultur ausgedrückt. Hier kommt alles darauf an, die Stunde recht zu deuten. Es ist etwas anderes, ob das Christentum mit einem Zeitgeiste redet, der selber vom Evangelium, und wäre es noch so entfernt und kaum mehr bewußt, mitgestaltet ist, oder ob es sich um eine positivistisch-materialistisch entartete Wissenschaft, um eine naturalistisch gebundene Kultur handelt. Außerdem hat jede Auseinandersetzung ihre Gezeiten, ihren Rhythmus. Schon in jeder Gegenwart muß neben dem Einheitswillen, der den Ausgleich sucht, der Reinheitswille lebendig sein, der den Abstand wahrte. Und wo die eine der beiden Richtungen ein Zeitalter überwiegend beherrscht hat, können die Söhne die Pflicht haben, eine der Arbeit der Väter entgegengesetzte Haltung einzunehmen. Girgensohn hat einmal von der Doppelstellung des

Christentums zu den Religionen der Menschheit gesprochen: das Christentum auf der einen Seite Zusammenfassung und „Erfüllung“ aller berechtigten religiösen Motive, die in der Geschichte der Menschheit wirksam geworden sind — andererseits der Gegensatz zu allen anderen Religionen und ihr Gericht. Ähnlich darf man über das Verhältnis des Christentums auch zum Kulturleben reden. Hinweisung und Hemmung, Nähe und Ferne des Geisteslebens zum Christentum sind zugleich erkennbar. So gewinnt die allgemeine Aufgabe des Eingehens der Theologie auf die Umwelt jeweils ganz verschiedene Gestalt, im Nebeneinander und Nacheinander der Haltungen.

Da scheint nun in der Gegenwart die erste und dringendste Aufgabe der Theologie die Auseinander-Setzung von Christentum und Geistesleben, im ursprünglichen Wortsinne des Voneinanderab-rückens. Denn wir kommen her aus einer Zeit, für die weithin die Sineinschau von Christentum und Kultur bezeichnend war, jene falsche Synthese, die das Christentum an seiner kulturellen Produktionskraft maß, das Gottesreich und den Geistesfortschritt der Geschichte verwechselte und gleichsetzte. Aber auch wo man solchen Gedanken ferner stand, galt es als selbstverständlich, den Sinn der Religion und des Christentums in der Lösung irgendeiner natürlichen Problematik des Menschentums, seiner Daseinsnot, seines Kampfes um Freiheit von der Natur, um Geistigkeit und dergl. zu finden. Was an diesen Bemühungen richtig ist, wird hernach noch herauszuheben sein. Aber zunächst ist doch deutlich: alle jene Versuche ordneten die Religion einem menschlichen Persönlichkeitsideale unter. Die Religion blieb hier überall Dienerin der Humanität. In mächtigen Bewegungen hat die Theologie sich aus dieser Umklammerung gelöst: ob nun Luthers *de servo arbitrio* und das streng theozentrische Denken der wiederentdeckten Römerbrief-Vorlesung von 1516 in seinen Bann zog; ob das Calvin-Gedenkjahr 1909 aufs neue daran erinnerte, daß es in der Religion um Gott, nicht um den Menschen gehe; ob der Ruf zu „theozentrischer Theologie“ erscholl; ob „das Heilige“ in seiner strengen Selbständigkeit gegenüber aller sonstigen Werterfahrung beschrieben wurde; ob schließlich der lebendige Gott als das Ende aller Religion, sofern sie als menschliche Haltung etwas

bedeuten will, als das Gericht über alle Kultur und Humanität verkündigt wurde. Es ist sehr leicht an alledem die Einseitigkeit und Übertreibung zu kritisieren. Aber es wäre abwegig. Es gilt vielmehr in dem allen einen durchgehenden, mächtigen Zug zu spüren, der einfach bejaht werden muß: die Besinnung auf die Fremdheit echter Religion gegenüber den Humanitätsanliegen, auf die selbsteigene erste und letzte Bedeutsamkeit der Gottesbegegnung, auf den Sinn der Religion als „Herrschaft Gottes“, ohne Seitenblick darauf, was aus dem Menschen und was aus der Kultur wird; auf die Gotteswirklichkeit als das Ende, das Gericht, die Todesgrenze. Man versteht es schon, wenn das junge Geschlecht vielfach den Eindruck hat, es sei in der Theologie jahrzehntelang eigentlich gar nicht von Gott geredet worden. Wir meinen aber auch zu sehen, daß für diesen mächtigen Selbstbesinnungsvorgang der Theologie und des Christentums gerade die ernstesten Diener der Kultur Sinn haben. Im 90. Psalm ist das „Klugwerden“ an das Memento mori geknüpft. Sollte es nicht vielleicht für Ernst und Echtheit der Kultur alles bedeuten, daß man ihre Grenze und den Tod verstanden hat?

Aber wie immer man draußen die Haltung beurteile — die Theologie ist sich ihres Weges gewiß, der Herausarbeitung der Selbständigkeit der Religion gegen die Kultur, des Christentums gegen alle Religion. Die Theologie weiß sich damit zu dem Ureindruck des ersten Christentums zurückgeführt, wie Paulus ihm Worte gab: die christliche Verkündigung bedeutet für den Hunger nach eindeutigen Tatsachen ein Skandalon, für das Verlangen nach einem geschlossenen Kultur- und Weltanschauungssystem die „Torheit“. Das Urchristentum empfand am stärksten wohl, dem Judentum gegenüber, die ethische Anstößigkeit der christlichen Vergebungsbotschaft. Heute, im Zeitalter des Historismus, mag das geschichtsphilosophische Skandalon des christlichen Bekenntnisses zu der endgültigen, ausschließlichen, allumfassenden Bedeutung Jesu im Brennpunkte stehen. Gemeinsam aber ist hier wie dort der Gesamteindruck: das Christentum läßt es nicht zu, an irgendeinem außer ihm liegenden Maßstabe der Humanität, des einheitlichen Weltverständnisses oder sonst gemessen zu werden. Das Christentum bedeutet selber

einen neuen, letzten Maßstab für alle Religion, Humanität und Kultur.

Im ersten Augenblick kann solche Besinnung und Haltung der Theologie dem Manne der Wissenschaft als unwissenschaftlich erscheinen. Aber einem tieferen Begriffe der wissenschaftlichen Art, nämlich als „Sachlichkeit“, wird sie sich gerade empfehlen. Die Wissenschaft hat doch wohl ernstestes Interesse daran, daß über dem Vergleichen und Auseinanderbeziehen das Trennen und Besondern nicht zu kurz komme. Und wenn es weiter die Eigenart aller höheren Lebensgebiete ist, daß man in ihnen, über sie nicht ohne Vor-Urteil, ohne vorausgehende, alles durchdringende Entscheidung fruchtbar denken und erkennen kann, so muß der Wissenschaft in der Tat alles daran liegen, daß es nicht nur ein „neutrales“ Denken der von „außen“ Betrachtenden über das Christentum gebe („Religionswissenschaft“), sondern auch ein von persönlicher Entscheidung getragenes Denken aus dem Christentum heraus („Theologie“).

Jedenfalls: mit alledem scheint als dringendste Aufgabe der Theologie in der Gegenwart die Auseinander-Setzung von Christentum und Geistesleben gewiesen. Einem Erlanger Theologen liegt es nahe auszusprechen, daß wir damit an die Haltung der klassischen „Erlanger Schule“ seit der Mitte des 19. Jahrhunderts anknüpfen würden. Die hergebrachte Weise, Christentum und Geistesleben miteinander auszugleichen, die „Apologetik“, ist von den Vätern der Erlanger Theologie mindestens sehr zurückgestellt worden. Zwar erhebt man auf das ernsteste die Wahrheitsfrage der christlichen Erkenntnis. Aber die Wahrheit des Christentums und sein Wert werden nicht mit Gründen und Maßstäben außerhalb seiner selbst erwiesen. Die Eigenheit der christlichen Erfahrung, der Abstand gegenüber aller Philosophie, aller Kultur kommt machtvoll zur Geltung. Damit ist in der Tat eine Position gewonnen, die nicht wieder aufgegeben werden darf. Die Theologie hat es, wenn sie auf das Geistesleben eingeht, unter keinen Umständen mit der Begründung, Abwertung, Verteidigung des Christentums von außer ihm liegenden Maßstäben aus zu tun.

Und dennoch kann der Ruf zur Auseinandersetzung nicht das letzte Wort sein, so gewiß er das erste Wort sein muß. Darauf weist

uns schon das Neue Testament selber. Denn die Erinnerung an das Pauluswort vom „Argernis“ und der „Torheit“ des Evangeliums gibt das Verhältnis des Urchristentums zu dem geistigen und religiösen Leben seiner Umwelt keineswegs vollständig wieder. Es sei nur an zweierlei erinnert, das bei Paulus ganz deutlich ist. Erstens: Paulus weiß, daß das Christwerden des Juden oder Hellenisten ein Hinübergang war, d. h. ein innerlich begründeter Schritt — gewiß ein Bruch, aber doch auch ein Schritt; gewiß ein völliges Neuerwerden, aber doch auch ein Verbleiben in der Einheit der Lebenslinie. Daher hat Paulus das Bedürfnis empfunden zu sagen, warum ein Jude oder „Grieche“ Christ wurde. Der Römerbrief handelt hiervon, ähnlich später der Hebräerbrief. Jenes „warum?“ schließt offenbar ein, daß das Lebensthema bei dem Juden Paulus und bei dem Christen im Tiefsten nicht gewechselt hat, so gewiß eben dieses erst von hinten nach, im Lichte des Evangeliums, ganz klar wird. Paulus zeigt den Grund seines Christseins, indem er eine mächtige Religionskritik unternimmt. Alle Kritik setzt aber heimlich Synthesis voraus, Einheit in einer letzten gemeinsamen Frage. Man kann Kritik nur da üben, wo die Identität der tiefsten Beziehung, die Einheit des wesentlichen Themas gegeben ist. Man kann Abstand nicht halten ohne Fühlung zu nehmen.

Zweitens: Paulus — und neben ihm andere Männer des Neuen Testaments — haben die Wahrheit des Evangeliums nicht selten in die Worte zeitgenössischer Philosophie und Religion gefaßt, z. B. wenn sie von dem „Logos“, dem „Heiland“, der „Wiedergeburt“ und dergl. reden. Gewiß gibt der Inhalt, den sie in solchen, der Mitwelt geläufigen Worten bergen, diesen einen ganz neuen Sinn. Nur die „religionsgeschichtlichen“ Erklärer des Neuen Testaments haben wegen der Gleichheit der Worte die Andersartigkeit des Sinnes lange genug verkannt und das Urchristentum als eine „synkretistische“ Religion ausgegeben. Heute schärft sich überall der Blick für Eigenart und Abstand der biblischen Gedanken gegenüber den hellenistischen Kulte und Mysterien. Aber zugleich haben wir erkannt: es ist nicht Willkür und auch nicht nur ein äußerliches Mittel missionarischer Taktik, wenn die urchristlichen Verkündiger — und mit ihnen die Missionare und Evangelisten der Gegenwart — höchste

Worte und Begriffe außerchristlichen Geisteslebens wählen, um in ihnen die neue Wahrheit auszudrücken, wenn sie das Evangelium entschlossen in die tiefsten Fragen und Erfahrungen der vorchristlichen und außerchristlichen Menschheit hineinstellen. Die Gefahr, unter der Hand den neuen Gehalt zu verraten, ist immer gegeben — die Geschichte der alten Kirche (und nicht nur der alten!), die Entstehung des Katholizismus (vielleicht auch des „Neuprotestantismus“) sind Belege genug. Dennoch bleibt die Pflicht jenes Verfahrens unerschüttert. Sie hat ihren Grund in einer letzten Einheit von Christentum und Religionsgeschichte, von Evangelium und Geistesleben, in jener Einheit, mit der Antwort und Frage, auch die verzerrt gestellte, gehemmte, schuldhaft verbogene, ihres letzten Sinnes nicht bewußte Frage, oder auch: die geahnte und entstellte und die echte Antwort aufeinander bezogen sind. Für den Glauben ist diese Einheit einfach mit der Gewißheit Gottes und seiner Gegenwart auch im Irrwege, auch in der religiösen Sünde, auch im Gerichte gegeben. Das Heidentum trägt in echter religiöser Erfahrung wie in der Entartung und Ohnmacht die Züge der Bestimmung für Gott, mehr noch: der Gegenwart Gottes — und wenn es nur seine Gerichtsnähe wäre. Das „fecisti nos ad te“ Augustins muß, so oder so, das innerste Geheimnis aller menschlichen Geistesgeschichte sein.

Dementsprechend gewinnt die Aufgabe der Theologie gegenüber dem Geistesleben für uns noch einen anderen Sinn als den der Auseinander-Setzung. Die Notwendigkeit darüber hinausgehender Fassung der Aufgabe machen wir uns klar, wenn wir die Grenzen der beiden wichtigsten theologischen Schulen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der älteren Erlanger Theologie und der ihr in unserer Frage nahestehenden Göttinger (Albrecht Ritschl und seine Gruppe) erwägen. In diesen beiden Schulen, die für die Selbständigkeit der Religion und des Christentums, für die Autonomie seines Maßstabes und seiner Gewißheit (die Göttinger wenigstens grundsätzlich, dem Wollen nach!) so tapfer eintraten, kam, auf das Ganze gesehen, doch eins zu kurz: der christliche Angriffsgeist, oder — anders gewendet — die Verantwortung, den Zeitgenossen die Gottesfrage und (mindestens in dieser uns überall gestellten Frage!)

die Wirklichkeit Gottes in ihrer universellen, von allen Seiten uns bedrängenden Nähe zu zeigen. Unter der Hoheit des Christentums verstand man seine „Selbständigkeit“ und Sturmsfreiheit, aber nicht ebenso ernst seinen alles Erkennen und Leben durchdringenden kritischen und Wahrheitsanspruch. Jene Theologie war wohl eindrucksvoll geschlossen, aber doch auch bedenklich abgeschlossen. Sie kümmerte sich nicht ernstlich genug um die Grundoffenbarung, die allem Erkennen und Handeln, der Vernunft und Geschichte vorausgeht und sie begründet, sondern begrenzte die theologische Aufgabe fast ausschließlich auf die, zuletzt gewiß entscheidende Heils offenbarung, die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus zur Gemeinschaft mit der schuld- und todverfallenen Menschheit. Die „Offenbarung“ wurde christologisch verengt, besonders in der Göttinger Schule — als wenn Natur und Geschichte nicht voll Gottesfrage und Gotteshinweis wären! Das „Heil“ des Christentums wurde auf die Gnade der Vergebung und Erneuerung beschränkt — als wenn Zeit und Kultur nicht zunächst an einer ganz umfassenden, alles zersetzenden Wahrheits- und Lebenskrise erkrankt wären, der gegenüber das Evangelium als Erlösung nicht nur behauptet, sondern in ernstestem Mit-Durchleiden der Zeitnot konkret bewährt werden mußte. Es ist für die Stellung des Christentums im allgemeinen Geistesleben verhängnisvoll geworden, daß, trotz wertvoller Einzelansätze und -arbeiten, aus jenen theologischen Schulen kein starker Wille, keine lebendige Kraft zu zeitgemäßer christlicher Geschichtsphilosophie, zur Kulturkritik großen Stils, zur Durchdringung des konkreten, gegenwärtigen Geisteslebens mit der Gottesfrage hervorging. Man grenzte sich „apologetisch“ gegen Übergriffe der Naturwissenschaft und Historie ab und überließ die Natur und Geschichte im übrigen den Philosophen, das heißt, wie die Dinge lagen, fast völlig den außerchristlichen Deutungsversuchen. Die Erfolge der Anthroposophie, die Wehrlosigkeit weiter Kreise gegen Spengler (um nur zwei Einzelbeispiele der letzten Jahre anzuführen) haben beschämend aufgedeckt, wie wenig die Theologie ihrer umfassenden Aufgabe, Erkenntnis zu begründen, nachgekommen war. Die „Selbständigkeit“ der Theologie war eine feste Burg, aber der Kampf im Blachfelde wurde versäumt.

Das alles ist längst als verhängnisvoll erkannt. Die Besinnung und neue Wendung, die gewiß die wertvollen Erträge jener älteren Schulen nicht preisgeben will, ist im Gange. Welchen Sinn empfängt von da aus die theologische Aufgabe gegenüber dem Geistesleben? Die Theologie darf — so ist zu antworten — über dem Abstände die Bezogenheit zwischen dem Wort von Gott und aller menschlichen Geistigkeit nicht vergessen, sie darf über der völligen Neuheit des Evangeliums die Einheit alles geschichtlichen Lebens und Denkens nach Thema und tiefstem Sinn nicht verschweigen, sie darf hinter der Verkündigung der Christusoffenbarung nicht die umfassende Gegenwart der Gottesfrage zurückstellen. Diese Forderungen folgen einfach aus dem Gottesgedanken selber, aus der universalen Weite seines Sinnes. So verschiedenartige Theologen wie A. Schlatter und K. Seeberg, E. Hirsch und P. Tillich treffen in dieser allgemeinen Aufgabestellung zusammen.

Die Aufgabe sondert sich nach zwei Seiten hin. Das geistige Leben der Menschheit hat seine bleibenden Beziehungen oder Kategorien und seine wechselnden und wachsenden Gehalte. Beides ist gewiß, wie dem Nachdenken sogleich klar wird, wesenhaft unscheidbar, darf aber um der Gliederung der Gesamtaufgabe willen mit Vorbehalt unterschieden werden. Bei beidem gilt es die Gottesfrage aufzuweisen, auf die Gottesnähe sich zu besinnen.

Was das Erste anlangt, so kommt es an auf eine Analyse des Erkennens nach Wesen und Wahrheitsgedanken, der Kunst und ihres Sinnes, des geschichtlichen Lebens und seiner Grundbeziehungen wie Berufung, Verantwortung, Tat, Gemeinschaft, Tod — nach ihrer letzten ungegebenen „Voraussetzung“. Die Aufgabe ist hier von Männern wie A. Schlatter, Fr. Brunstäd, E. Hirsch deutlich gezeigt worden. Die Schlattersche Weite des Gotteshinweises hat einst auf viele von uns Jüngeren, die in den Traditionen einer der genannten älteren Schulen groß geworden waren, befreiend gewirkt. Wir gebrauchen, um es in der Fachsprache auszudrücken, eine „natürliche Theologie“ neuen Stils. Das gilt es zu zeigen, daß wir in unserem Menschsein, in unserer Geistigkeit und Lebendigkeit, in ihrer Mächtigkeit wie in ihrer Ohnmacht, in ihrer Würde und in ihrer Not (beides aufs engste zusammenhängend) überall und

fortwährend auf Gott gestoßen, von Gott gehalten, getragen, begrenzt sind. Hier schon gilt, in ganz umfassendem Sinne: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist?“

Nächste Aufgabe dabei ist die Vertiefung in den Wahrheitsgedanken, der alles Erkennen trägt. Das Rätsel der Gültigkeit und Evidenz, der Glaube an die Wahrheit führen vor die Gottesfrage. Niemals wird wohl das deutlicher als gerade dann, wenn wir im Kampf des Erkennens an der Wahrheit verzweifeln. Die ständige Klage über die Relativität, das Leiden unter dem Stückwerk, das unser Los ist — zeugt es nicht davon, daß wir von dem Unbedingten gerührt sind? Hält uns nicht gerade im Zweifel, als Zweifelnde die Wahrheitsmacht gefangen? Der „Gottesbeweis“ aus der Relativität — redet er nicht deutlich genug?

Neben das Problem der Wahrheit stellen wir, mit wenigen Andeutungen, das Problem der Geschichte. Als Naturentstammte und Naturgebundene sind wir, trotz unserer Natürlichkeit, aber doch auch mit ihr, in das Entscheidungsleben der Geschichte, zur Verwirklichung der unbedingten Normen und Werte gerufen. Das Leben Naturentstammter in der Geschichte stellt vor die Frage nach der übergreifenden Einheit der naturgeschichtlichen Welt, die uns alle bindet, und der geschichtlichen Welt der Norm und des Wertes. Wo anders kommt das Sinnen über unsere theoretisch so rätselvolle, praktisch oft so qualvolle Doppelbürgerschaft mit ihren Wechselbeziehungen und Spannungen zur Ruhe als in der Ahnung des Einen Willens, der zugleich der gebietende Herr der sittlichen Welt und der Schöpfer der Natur ist? Was ist es dann weiter um die Geschichte, mit ihrem Aufeinanderbezogensein von Schicksal und Tat, Tat und Schicksal? Die Geschichte beruft uns zur Tat, ist offen für sie und verbirgt ihren Ertrag doch mit ihrem Geheimnis, trägt die Tat in ihren Wirkungen weit über unser bewußtes Planen hinaus und macht uns, die auf das Nächste sehen, zu Werkzeugen an einem Plane, den wir nicht kennen — so daß unsere linke Hand nicht weiß, was die rechte tut. Die Geschichte würde die Gottesfrage nicht stellen, wenn sie entweder ganz unser Werk oder ganz und gar uns erdrückendes und treibendes Schicksal wäre. Nun aber erleben wir sie als das Miteinander von Notwendigkeit und Freiheit, von

heller Berufung zur Tat und dunklem Geheimnis des Ertrages. Sie ist immer wieder Grund unserer Entscheidung und Freiheit — und doch zugleich Grenze. Wer darauf sich besinnt (und man mag etwa an Bismarcks, jene Spannung und Doppelheit der Geschichte deutlich bezeugenden Bekenntnisse denken!), dessen Auge sucht Gott. Denn von wem anders redeten wir, wenn wir dem rätselhaften Ineinander von Grund und Grenze unserer wagenden Tat nachgehen, als von dem Herrn der Geschichte? In der innerlich notwendigen Haltung aller wahrhaft geschichtsbewußten und Geschichte wirkenden Männer (wieder denke ich an Bismarck), in dem ihnen vom Leben selber abgeforderten Miteinander des Mutes und der Demut, des Wagens und des Wartens bezeugt der Lebendige sich mitten unter uns.

Und wie das geschichtliche Leben so führt auch das geschichtliche Erkennen auf die Gottesfrage. „Es gibt keine Geschichtswissenschaft ohne Geschichtsphilosophie,“ so hat E. Spranger einmal ein „Gemeingut aller denkenden Historiker“ formuliert. Geschichtsphilosophie ist dabei verstanden als Lehre von den Werten, die das geschichtliche Leben in Bewegung setzen. Kann solche Wertlehre sich beruhigen bei den nächsten bedingten Werten, die Kraft und Einsatz fordern? Die Geschichtskunde steht vor dem seltsamen Tatbestande, daß so viele große Wirker in der Geschichte (wie relativ und vergänglich auch Ziel, Dienst, Ertrag waren) sich von unbedingtem Anspruch ergriffen wußten. Was bedeutet denn — um ein Beispiel aus der Gegenwart anzuführen — der absolute Ton, das Vorzeichen des Unbedingten, das unserer besten völkischen Bewegung, aber auch etwa dem Jung-Sozialismus Pathos und Wucht gibt? „Meinen“ sie nicht, ob sie es wissen oder nicht, in, über, hinter dem erneuerten Reiche oder der zur Bruderschaft wiedergeborenen Gesellschaft zulezt im Ernste das Gottesreich? Sich vertiefende Geschichtsbetrachtung kann an der offenkundigen Beziehung unseres bedingten Wollens und Handelns auf die unbedingte Wertwirklichkeit gar nicht vorübergehen. Von da aus erst bekommt das Unternehmen des Historikers, die Geschichte besonderer und begrenzter Wertverwirklichung zu schreiben, echte Würde und wahrhaften Sinn.

Genug der Einzelheiten, die ohnehin nur als dürftige Hinweise auf einen unererschöpflichen Reichtum der Beziehungen gemeint sind. Nur das wäre an dieser Stelle noch zu sagen: wenn die theologische Aufgabe gegenüber dem Geistesleben ihre besondere Gestalt je nach der geistigen Lage bekommt — nun, heute ringt sich, soweit wir sehen, an den verschiedensten Stellen wieder der Sinn für den religiösen Grund des Erkennens und des geschichtlichen Lebens durch. Wir würden unsere Zeit nicht verstehen, wenn wir da nicht vorwärts-helfen: „Was ihr unwissend verehrt, das verkündigen wir euch!“ Damit wird gewiß noch kein lebendiges Verhältnis zu dem Gott des Christenglaubens begründet. Aber die Theologie versäumt nicht ungestraft das Herausstellen der „Grundoffenbarung“. Sie soll wahrlich nicht aufhören „christozentrisch“ zu lehren, aber „der Protestantismus muß wieder lernen von Christus so zu reden, daß dahinter der gewaltige Klang der Grundoffenbarung in allen Religionen und Kulturen der Menschheit hörbar wird“ (P. Tillich).

Der Hinweis auf die besondere geistige Entwicklung unserer Zeit hat uns schon zu der zweiten Teilaufgabe der Theologie gegenüber dem Geistesleben hingeführt. Die Theologie geht den geistigen Bewegungen ihrer Zeit, auch dem Leben der anderen Religionen, mit sorgsamem Horchen nach. Sie muß Zeitkritik und Kulturkritik im tiefsten, schöpferischen, befreienden Sinne sein. Sie verfolgt mit ernster Aufmerksamkeit die Entwicklung des Persönlichkeitsgedankens, ihre Kräfte und ihre Krisen; die Frage nach der Gemeinschaft, das Ringen mit dem „Historismus“, den Durchbruch lange verschütteter Lebenstiefen im „Irrationalismus“.

Zweierlei ist dem Denken des Glaubens dabei gewiß. Zuerst: alle diese Bewegungen sind irgendwie auf das Erste und Letzte bezogen. Die Gewißheit um Gottes uns verfolgende, drängende, treibende Allgegenwart zwingt zu dem Gedanken, daß alle geistigen Bewegungen Gott-bezogen sind: als Frage, als Verleugnung, als Weltangst, als Gottesflucht, als Heimweh, als Trost. Es gibt im Ernste keine rein neutralen, „profanen“, a-religiösen Menschheitsfragen, Regungen und Kämpfe. Gott ist überall gegenwärtig als der im Ja und Nein des Menschen bestimmende Herr, der die Fragen stellt, der in den Spannungen und Lösungen bewegt und führt.

So wird die Lebensnot, der „Wertwiderstreit“, die geistige und kulturelle Problematik, in deren Lösung eine ältere Theologie allzusehnell den Sinn der Religion fand, nun auch für uns selber theologisch wichtig — aber unter ganz anderem Vorzeichen: nicht mehr als Anliegen des Menschen, dessen Erfüllung Gott gewährleistete, sondern als Erschütterung und Frage von Gott her in der Menschenfrage, durch die er den Menschen von seiner, Gottes, Wirklichkeit überführt und vor sich stellt; nicht mehr die Lösung unserer Fragen ist Sinn der Religion, sondern Sinn unserer Fragen ist die Hinführung zu Gott, die Religion. Gewiß, das sind schon Worte des Glaubens. Und die Beteiligten wissen um jene letzte Lebens- und Todesbeziehung auf den Lebendigen meist nicht. Theologie als geistiger Wille heißt aber: die Bewegungen der Zeitseelen besser zu verstehen suchen als sie selber sich verstehen, sie deuten von der unentrinnbaren Gottesfrage aus, auf das Evangelium vom Reiche Gottes hin, das aller menschlichen Geschichte und Geistigkeit Gericht, Sinn und Ziel ist. Die Theologie wagt das Rufen und das Richten Gottes als gegenwärtige Wirklichkeit in den Zeitbewegungen zu erkennen. Solche Auseinandersetzung mit dem Zeitgeiste, solches Aufeinanderbeziehen von Zeitfrage und Evangelium verlehrt die Hoheit des Evangeliums nicht: nicht das Evangelium wird an den Zeitfragen gemessen, sondern die Zeitfragen vom Evangelium aus gedeutet und gerichtet.

Dabei drängt sich ein Zweites auf. Jene Bewegungen lassen in ihrer inneren Geschichte weithin einen Logos erkennen, ein Moment wesenhafter Notwendigkeit — die Geschichte der Jugendbewegung genau so gut wie die Entwicklung des Individualismus oder Sozialismus. Das gilt unbeschadet der Freiheit, der Tat, der Schuld, die Geschichte gestalten. Die Wirklichkeit des Lebens treibt voran, zurück, zusammen, auseinander. Das Leben selber richtet, reinigt, erneuert oder zerbricht Gedanken und Ziele. So werden denn Wege zum Leben sichtbar, Fragen klären sich, Ahnungen der Antwort und der Hilfe drängen sich auf — aber es vollziehen sich auch Todesgesetze und Ausgänge, inneres Kranken, Sichverlieren und Scheitern, Verlegenheit und Ratlosigkeit, dieses alles meist mit jenem, dem Wege zum Leben, verschlungen. Gedanken müssen zu

Ende gedacht, Irrwege bis an den Abgrund gegangen werden, Hybris muß sich ganz versuchen, Skepsis bis zum Sterben an sich selber treiben — die Geistesgeschichte redet mächtig von der Wirklichkeit des drängenden Gottesgeistes, als „Zornes“ Gottes. Da geschieht nichts von Ohngefähr. Dem allen gilt es nachzugehen: dem sich selber klärenden oder auch verkennenden und entstellenden Gottes hunger, der sich selber verhärtenden, aber auch zerstörenden Gottesflucht und Gottesverneinung. Darauf gilt es zu achten, wie beides, Leben und Tod, Wahrheitsbezogenheit und Lüge, Durchbruch und Hemmung, das Gerufenwerden von Gott und das Kranken an ihm vielfach beieinander ist und sich durchdringt, beides ein Hinweis auf das Evangelium. Wie groß steigt hier die Aufgabe einer tiefgründigen Kritik der Religions- und Geistesgeschichte vom Evangelium aus empor! „Die Theologie muß klaren Blick haben für die Krise, in die das Geistesleben durch seine Prinzipien hineingerissen wird. Sie darf sich berufen wissen, in ihrer Weise die Wahrheit frei zu machen — wenn anders von dem Glauben gesagt werden darf, daß er in seiner Weise die Geistes- und Lebenskrise auch der „Moderne“ löst.“¹⁾

Das ist die ganze Weite der Aufgabe, die ganze Größe der theologischen Pflicht in Hinsicht auf das Geistesleben — wahrhaftig ein Ziel, des Schweißes, des Einsatzes aller Kraft wert! Eine Sorge und Frage könnte allerdings bei unserer Forderung aufsteigen: reden wir einem Klerikalismus der Zeit- und Kulturbetrachtung das Wort? Ist es so, daß die kirchliche Theologie der *beati possidentes* von der sicheren Wahrheit aus die Zeitbewegungen durchleuchtete und richtete, immer endend mit dem: *extra ecclesiam nulla salus*? Nein!, sondern eben hier wird, von allem sonstigen inhaltlichen Unterschiede ganz abgesehen, die scharfe Scheidelinie zwischen katholischer und evangelischer Auseinandersetzung mit dem Geistesleben laufen. Zunächst mag der Satz unseres Anfangs noch einmal ins Bewußtsein gerufen werden: wir stehen selber als die Tragenden mit in unserer Zeit, von ihren Hemmungen auf dem

¹⁾ H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie. 1925.

Wege zu Gott mit-gehemmt, an ihren Irrgängen selber beteiligt, in ihre Defizienz selber hineingerissen. Wir ringen mit uns, wenn wir mit der Moderne ringen. Protestantische Theologie kann nie vergessen, daß die Kirche auch ein Stück „Welt“ ist, daß das christliche Denken immer in Gefahr steht, den Mächten der Zeit selber zum Opfer zu fallen — weit entfernt reine, gegenwartsmächtige Darstellung des Evangeliums zu sein. Schon das macht allem überheblichen „Recht-haben“ ein Ende. Evangelische Theologie weiß ferner, daß die Bewegungen, mit denen und um die sie ringt, oft genug auch in Lähmung, Leere, Armut und Ohnmacht der Kirche und Theologie ihren Grund hatten. So wird die Theologie im Kämpfen und Grenzziehen selber eine neue. Sie gibt nicht nur Antworten, sondern sie hört auch Fragen, die sie selber zu neuer Besinnung auf den ganzen Reichtum des Evangeliums rufen. Sie lehrt nicht nur, sondern sie lernt auch in ihrer Auseinandersetzung mit dem Geistesleben. Sie ringt dann mit sich selber, mit ihrer Vergangenheit, mit ihrem Erbe, um erneuertes Verständnis des Evangeliums. Ihre Kritik ist auch Kirchenkritik, Selbstkritik. Die Theologie kämpft mit der Waffe, mit der sie selber zuerst immer wieder verwundet wird. Nur das Evangelium aeternum steht — der Theologie und Kirche ist oft genug Einkehr und Umkehr befohlen. Diese protestantischen Erkenntnisse tun alle Hochfahrenheit ab. Sie begründen jenen strengen, rücksichtslos auch selbst-kritischen Wahrheitsernst, der die Theologie würdig macht, als freie Dienerin der Wahrheit an einer Hochschule ihre Arbeit zu tun.

Der himmlische Vater.

Zum „Anthropomorphismus“ des Gottesgedankens.

Die ernstesten Angriffe auf die Religion, ihre Selbständigkeit und ihre Gültigkeit, sind von jeher im Namen der Psychologie unternommen. Auch die Psychologie redet von einer „Notwendigkeit“ der Religion, aber in ganz anderem Sinne als die erkenntnis-kritisch eingestellte Religionsphilosophie. Diese versteht unter der „Notwendigkeit“ der Religion die Begründung aller Gewißheit, aller Gültigkeit, alles geistigen Selbstbewußtseins in der Gotteserfahrung. Jene meint die empirische Gesetzmäßigkeit, mit der das seelische Leben unter bestimmten Eindrücken und Bedingungen immer wieder den Gottesgedanken hervortreibt. Die religionsphilosophisch behauptete Notwendigkeit schließt die „Wahrheit“ der Religion, soweit sie überhaupt vor dem Forum der Erkenntnis-kritik verhandelt werden kann, ein; der psychologische Nachweis notwendiger Entstehung religiöser Vorstellungen dagegen hat oft dazu gedient, die Religion auf andere seelische Funktionen zurückzuführen und sie dadurch als Illusion zu erweisen.

Kein Zug in der religiösen Bilder- und Gedankenwelt war dabei der Psychologie so willkommen wie der reichliche Gebrauch menschlicher Gemeinschaftsverhältnisse als Ausdruck für die vorgestellte Gottesbeziehung. Nichts schien so verräterisch für den seelischen Ursprung der Religion wie die Bezeichnung Gottes als des Vaters und die Anwendung des Liebesgedankens auf Gottes Handeln. An diesem Punkte hat Feuerbach, der ernsteste theoretische Gegner des Christentums im 19. Jahrhundert, eingesetzt, und eben hier nimmt die moderne Psychoanalyse den Angriff wieder auf. Im Gottesgedanken, so meint Feuerbach, vergegenständlicht der Mensch sein eigenes ideales Wesen, weil er es in der Wirklichkeit

niemals erreicht. Indem er Gott zum Subjekte aller Prädikate macht, in denen das ideale Menschentum besteht, bringt er den idealen Charakter dieses Menschenwesens zum Ausdruck. Die Sätze der Religion, wie „Gott ist Liebe“, müßten umgedreht werden. Was die Religion zum Subjekte macht, ist eigentlich Prädikat, und umgekehrt. Also: „die Liebe ist das Höchste“, das ist der eigentliche Sinn und der seelische Ursprung jenes religiösen Satzes.

Die moderne Psychoanalyse legt in ihrer Deutung der Religion den Finger ebenfalls auf den Gedanken der Liebe Gottes. Sie faßt den Glauben an den gütigen, liebenden Vater im Himmel als „Infantilismus“ auf, d. h. als Deutung und seelische Bewältigung der den Menschen bedrohenden Natur- und Schicksalsmächte mit Hilfe des aus dem Unterbewußtsein aufsteigenden kindlichen „Vaterkomplexes“. „Das innere, geistige Empfinden Gottes . . . ist ohne Zweifel der verhüllte Vaterkomplex, der in dieser Symbolform aus dem Unbewußten auftaucht, wohin, wie die psychoanalytische Lehre nachweist, die kindlichen Vorstellungen und Erlebnisse verdrängt werden, um später in verhüllten Symbolformen und -gestalten um so mehr und um so öfter in das Bewußtsein emporzutauken, je mehr bei der betreffenden Person die infantile Psychologie zurückbleibt.“ (J. Rinkel, Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. 1922.) Selbstverständlich ist dem Gottesglauben damit das Urteil gesprochen. Denn das infantile Zeitalter der Menschheit geht, so hören wir, seit dem 17. Jahrhundert zur Reize. Wie bei dem Erwachsenen der geistige Vater- und Mutterkomplex durch die rational-kritische Weltbetrachtung einmal völlig verdrängt wird, so verschwindet auch die Religion bei der reif werdenden modernen Kulturmenschheit, mögen auch einzelne bei schweren seelischen Erschütterungen immer wieder zum „Religionsinfantilismus“ zurückkehren.

Die Grundfehler dieser beiden Deutungen sind einander nahe verwandt. Feuerbach sieht in der Religion die Selbstbehauptung des Menschen in und vor seinen Idealen durch das Phantasiegebilde des Gottesgedankens. Aber er vergißt, daß der Tatbestand der Ideale selber schon das eigentliche Rätsel bedeutet. Was ist es denn um dieses ideale Menschentum, um das „Gattungswesen“ des

Menschen bei Feuerbach? Was hat es zu bedeuten, daß der Mensch von seinem empirischen Sein sein ideales „Wesen“ überhaupt unterscheidet und in der Beziehung beider aufeinander Konflikte durchlebt? Diese Frage stellen heißt schon an die Gotteswirklichkeit rühren. Der Mensch braucht, um einen Gottesgedanken zu haben, nicht erst sein eigenes „Wesen“ zu vergegenständlichen. Sondern er ist ebendarin, daß er, der begrenzte, strauchelnde, innerlich entartete Mensch von seinem „Wesen“ zu reden vermag, durch Gott angerührt. Wären wir nicht „berufen“ im Sinne des Neuen Testaments, wir wüßten nicht um unser „Wesen“. Vom „Wesen“ reden heißt: sich mit den Augen Gottes ansehen.

Von da aus lernen wir auch die Anwendung des Vaternamens und Liebesgedankens auf Gott recht verstehen. Es ist richtig, daß der Mensch Gott nach seinem (idealen) Bilde denkt — aber vorangeht, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat. Die Gemeinschaft des menschlichen Ich und Du ist von einer unbedingten Norm durchwaltet. Sie schließt uns, mögen das geschichtliche, besondere Ich und Du für sich genommen und in diesem Verhältnisse empirisch noch so armselig und träge zur Liebe sein, als Norm, als Verheißung ein Leben auf, das wirklich das „ganz andere“ ist.

So liegt in der Verwendung des Vaternamens für Gott ein tiefer Sinn. Danach fragt selbstverständlich die Psychoanalyse nicht. Sie weiß nur um das grob Tatsächliche, daß der „Vaterkomplex“ zur Deutung des Weltgeheimnisses und der Schicksalsmächte benutzt wird. Ob darin nicht ein gültiger Sinn liegt, das bleibt jenseits ihres Horizontes, weil sie schon den kindlichen „Vaterkomplex“ nicht wirklich auf seinen Gehalt analysiert. Schon für ein reifendes Kind hat der Vater- und Muttername eine in das Reich des Unbedingten führende Tiefe. Luther fordert im großen Katechismus, „daß man dem jungen Volk einbilde, ihre Eltern an Gottes Statt für Augen zu halten und also denken, ob sie gleich gering, arm, gebrechlich und wunderlich seien, daß sie dennoch Vater und Mutter sind, von Gott gegeben. Des Wandels oder Fehls halben sind sie der Ehren nicht beraubt. Darum ist nicht anzusehen die Person, wie sie sind, sondern Gottes Wille, der es also schaffet und ordnet.“

Viele Moderne haben für solche Sätze kein Verständnis mehr und sehen in ihnen nur die bekannte lutherische „religiöse Verklärung“ menschlich-allzumenschlicher Abhängigkeitsverhältnisse. Aber ein echtes Kind ahnt, was gemeint ist. Die Vaterschaft als Norm und Wesen fordert des Kindes Hingabe, wie „wunderlich“ auch ihre einzelne Erscheinung in dem Vater sei. Der Gehorsam des Kindes „meint“ (nicht bewußt, sondern wesentlich) in dem Vater das Vatertum überhaupt, in dem vielleicht sehr ungeschickten, fragwürdigen, verkehrten empirischen väterlichen Gebote das eine unbedingte Gebot. Traurige Häuser, in denen man um dieses Geheimnis nicht mehr wußte!

Ganz ist es übrigens auch dem Psychoanalytiker nicht entgangen. Er meint, „daß in der christlichen Religion die ideale Gestalt Gott-Vaters, der vollkommen gütig und gerecht auch dann erscheint, wenn er die Menschen, seine Kinder, für deren Sünden bestraft, gewiß einen stark idealisierten Vaterkomplex“ darstelle. Aber wie kommt das Bewußtsein dazu, den Vaterkomplex zu „idealisieren“? Woher das „Ideal“? Es gibt nur eine Antwort: weil das Vatertum von einer Norm durchwaltet wird, an der wir seine empirischen Erscheinungen messen, von einer Norm, in der das Leben des Unbedingten uns ergreift. So sind es, streng gesprochen, gar keine „Anwendungen“, „Übertragungen“ menschlicher Wirklichkeiten, wenn wir etwa von Gottes Lohnen und Strafen reden. Nicht unsere Phantasie läßt deshalb Gott strafen, weil ein Vater ungehorsame Kinder straft. Sondern umgekehrt: jeder ernste Vater, der nicht nur aus Unbeherrschtheit oder tyrannischem Ruhebedürfnis eingreift, straft unter einem „Soll“, das ihn innerlich zwingt. Er straft sein Kind, weil er um Gottes Strafen weiß.

So beruht die psychologische Auflösung der religiösen Gedanken in anthropomorphe Phantasiebilder auf mangelnder Analyse derjenigen menschlichen Beziehungen, die die Bilder liefern sollen. Der wirkliche Tatbestand wird ungefähr auf den Kopf gestellt. Gewiß, unser Reden von Gott bleibt „anthropomorph“. Aber die menschlichen Gemeinschaftsverhältnisse, von denen wir unsere Bilder entlehnen, weisen eben in der sie durchwaltenden Norm über sich hinaus, sie sind „theomorph“.

Der große Imperativ Gottes ist immer zuerst ein göttlicher Indikativ. Daher hat Jesus uns über den Zweifel an Gottes Liebe hinweghelfen wollen mit dem Hinweis auf die Norm irdischer Vaterliebe, ja selbst auf ihre geringe Wirklichkeit. Daher hat der zweite Jesaia (49, 15) sein hoffnungsloses Volk trösten dürfen mit der Erinnerung an das Heiligtum der Mutterliebe, das doch nur Schatten und Ahnung der ewigen Liebe ist. Daher kann Paulus den tiefen Gedanken aussprechen, daß von dem himmlischen „Vater“ „alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat“ (Eph. 3, 15). Wer dieses Pauluswort verstanden hat, für den ist die psychoanalytische Erklärung des religiösen Vaterglaubens gerichtet.

Christlicher Glaube ist der Mut, das Weltgeheimnis der Macht, von der wir schlechthin, bis in die letzte Faser unseres Wesens abhängig sind, im Lichte der Begegnung mit dem Du zu deuten. Das Anthropomorphe der christlichen Rede von Gott bedeutet demgemäß keine Schranke, um deren Überwindung wir ringen sollten, sondern ist ein Zeichen für die Höhe des an der Person Jesu gebildeten Offenbarungsgedankens.

Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers.

Im Mittelpunkt aller christlichen Theologie steht das Kreuz Christi. In diesem Sinne gibt es keine ernsthafte christliche Lehrbildung, welche nicht „Theologie des Kreuzes“ wäre. Wenn Martin Luther aber die wahrhafte Theologie gerne „theologia crucis“ nennt und einer „theologia gloriae“ gegenüberstellt, dann ist nicht nur jenes Selbstverständliche gemeint. Das Kreuz ist dann nicht mehr nur ein Gegenstand, wenngleich der höchste und wichtigste, der Theologie, sondern es ist das Vorzeichen alles theologischen Denkens geworden. Es hat, wenn man so will, erkenntniskritische, methodische Bedeutung für alles Sinnen und Reden von Gott und Gottesbeziehung, von Gottesgeschichte und Gotteskraft bekommen.

Die erste Theologie des Kreuzes in diesem Sinne war die des Apostels Paulus. Das Kreuz war dem Juden Paulus von seinem Gottesbilde her der schwerste Anstoß. Daß er das Kreuz verstehen lernte, bedeutete daher nicht weniger für ihn als einen neuen Gottesgedanken.¹⁾ Gottes Macht erscheint in der Ohnmacht, Gottes Weisheit in der „Torheit“, Gottes Leben im Tode seines Sohnes; Gott läßt sich finden nicht mehr in der direkten Erkenntnis seiner ewigen Macht und Göttlichkeit aus der Schöpfung, sondern nur noch in der Gebrochenheit des Glaubens an die „Torheit“ des Kreuzes; wie denn auch Gottes Leben nicht in der Unmittelbarkeit und Ungebrochenheit des Ringens um Gerechtigkeit, sondern nur in der Gebrochenheit des Sterbens mit Christo zu ergreifen ist. So wird das Kreuz zur Grundkategorie der Wirklichkeit für Paulus. Vom Geheimnis Christi aus versteht Paulus das Todes-Lebens-Geheimnis seiner Zeugen: „wir tragen allezeit das Sterben Jesu am Leibe umher, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem

¹⁾ Vergl. R. Hölzl, Urchristentum und Religionsgeschichte. 1925.

sterblichen Fleische.“ „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark.“ Das ist die große Umwertung aller Werte, deren Ausdrucksform notwendig das Paradoxon wird. Alle Werte dieser Welt werden umgewertet. Was in der Welt verachtet, töricht, schwach, gering ist, das hat Gott erwählt; und umgekehrt: was in der Welt groß, würdig, mächtig ist, das bedeutet nichts vor Gott, sondern muß in den Tod. Das alles ist nichts anderes als Denken des Kreuzes. Ist das Kreuz die entscheidende Gottesoffenbarung, so ist es damit Maß und Gestalt aller Wirklichkeit des Lebens mit Gott, Gesetz des Christenstandes, Gesetz der Kirche. Das Kreuz bestimmt über den Begriff der Herrlichkeit und der Kraft, das Kreuz macht die Verborgenheit zur Regel des Christen- wie des Christuslebens (Kol. 3, 3).

Kein Theologe der Kirche hat mit diesen Gedanken des Paulus wieder so rückhaltlosen und folgerichtigen Ernst gemacht wie Luther. Es ist wahr, er lernte die „theologia crucis“ zunächst von Augustin, und in seiner Frühzeit wird ihm dieser Begriff auch das Gefäß für einen Demutsgedanken, dessen mittelalterlich-mönchische Art unverkennbar ist.¹⁾ Aber auch als dieser zurücktrat und überwunden wurde, blieb bei Luther die theologia crucis als das Gesetz seines Denkens. Er wußte, daß er mit ihr bei Paulus stand, und er fühlte wohl, daß der strenge Gegensatz des Evangeliums gegen die Welt, damit aber auch des Evangeliums gegen Rom hier seinen tieffsten Grund hatte und sein einfachstes Wort fand.

Die theologia crucis bedeutet bei Luther das Prinzip aller Gotteserkenntnis. Er hat darüber ganz ausführlich in den Thesen zur Heidelberger Disputation 1518 gehandelt.²⁾ Es geht um die Frage nach der rechten Theologie. Wer heißt mit Recht ein Theologe? „Nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch die Werke (per ea quae facta sunt) erfaßt und erschaut.“ Luther lehnt also den Röm. 1, 20 beschriebenen Weg der Gotteserkenntnis ab. Paulus nennt ja selber die Leute, die es so

¹⁾ Vergl. Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. II, 1. S. 40 ff.

²⁾ W. A. 1, 361 ff. Vergl. auch C. Stange, Die ältesten ethischen Disputationen Luthers. 1904. S. 67 ff. — Übersetzung von Georg Merz, Zwischen den Zeiten. 1926. S. 12 ff. Ich folge bei der obigen Wiedergabe in der Hauptsache dieser Übersetzung.

versucht haben, „Narren“ (Röm. 1, 22). Die Erkenntnis der Kraft, Gotttheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Gutheit Gottes, wie sie aus der Betrachtung des Kosmos zu erschließen ist, macht nicht würdig und weise. „Sondern der heißt mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und weltzugewandt (posteriora) ist, als im Leiden und im Kreuz dargestellt, begreift.“ Dieses Weltzugewandte, Sichtbare aber ist Gottes Menschheit (humanitas), Schwachheit, Torheit (1. Kor. 1, 25). „Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aus (seinen) Werken mißbrauchten, wollte wiederum Gott aus den Leiden erkannt werden und solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen . . .“ Hat man Gott nicht verehrt, wie er in den Werken offenbar ist, so will er nun verehrt werden, wie er in den Leiden verborgen ist (qui Deum non coluerunt manifestum ex operibus, colerent absconditum in passionibus); vgl. 1. Kor. 1, 21. „So ist es nun für niemand genug und nütze, daß er Gott erkenne in seiner Herrlichkeit und Majestät, wenn er ihn nicht zugleich erkennt in der Niedrigkeit und Schmach des Kreuzes.“ Die Philippusbitte Joh. 14, 8: „Zeige uns den Vater“ entspricht der „Theologie der Herrlichkeit“ (theologia gloriae). Aber Christi Antwort führt ihn, der Gott irgendwo anders sucht, zurück auf sich selbst, Christus: „Philippus, wer mich siehet, der siehet auch meinen Vater!“ „Also in Christus dem Gekreuzigten ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis“ (ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei).

Daran also hängt alles: Gott ist im Leiden verborgen. Die theologia gloriae aber haßt Kreuz und Leiden, liebt die Werke und ihren Glanz. „Gott aber kann nur in Kreuz und Leiden gefunden werden, wie schon oben gesagt.“ Der Weg der Werke und der Weg des Leidens bilden also einen scharfen Gegensatz. Wie haben wir Luther hier zu verstehen? Die Stelle ist dadurch schwierig, daß der Begriff „Werke“ und demgemäß „Erkenntnis Gottes aus den Werken“ offenbar in doppeltem Sinne gebraucht wird. Zuerst handelt es sich deutlich um Gottes Schöpfungswerke, nachher plötzlich ohne jede ausdrückliche Erklärung des Wechsels der Bedeutung um die ethischen Werke des Menschen (s. den Schluß der Erläuterung von These 21). Ebenso ist es mit den „Leiden“

und mit dem Kreuze: zuerst ist an Christi, also an Gottes Leiden gedacht; hernach aber ist das Leiden des Menschen, im Gegensatz zu seiner anspruchsvollen ethischen Aktivität, gemeint: *Per crucem destruuntur opera*, „durch das Kreuz werden die Werke abgebaut“. Diese Zweideutigkeit in der Verwendung von „Werke“ und „Leiden“ gibt der Stelle eine gewisse formelle Härte, und es ist zu verstehen, daß man gelegentlich, um diese unerträgliche Härte zu vermeiden, die genannten Begriffe nur eindeutig gebraucht finden wollte: mit „Werken“ seien von Anfang an nur die guten Werke des Menschen gemeint, um Gottes Werke gehe es gar nicht.¹⁾ Und doch ist diese Deutung der Stelle unmöglich. Gerade die Zweideutigkeit der entscheidenden Begriffe und der unmerkliche Übergang im Gebrauche scheint mir wesentlich und läßt uns tief in Luthers Gedanken blicken. Das Erkenntnisproblem und das ethische Problem sind für ihn zuletzt nicht zweierlei, sondern eines und dasselbe. Die natürliche Theologie bezw. die spekulative Metaphysik, die Gott aus den Werken erkennen, und die Werkheiligkeit des moralischen Menschen gehören für Luther zusammen. Das Gemeinsame an beiden ist die Direktheit, die Ungebrochenheit des Verkehrs mit Gott, vor allem auch die Selbsterhebung des Menschen zu Gott. Es gehört zu dem Tiefsten in Luthers Theologie, daß er die innere Verwandtschaft, ja Identität des religiösen Intellektualismus und des Moralismus erkannt hat. Das ist der Sinn der Zweideutigkeit seiner Rede von den „Werken“. Ebenso ist der Doppelgebrauch der Begriffe „Leiden“ und „Kreuz“ zu verstehen. Luther stellt das Leiden Gottes in Christus und das Leiden der Christen zusammen. Gott wird nur im Leiden erkannt — das ist doppeldeutig, oder vielmehr: es bezeichnet die tiefe Korrelation: dem leidenden Christus, an dem Gott erkannt wird, entspricht der leidende Mensch, der alleine Gott erkennt. Die *theologia crucis* redet nicht nur vom Kreuze Christi, sondern auch vom Kreuze des Christen. Beides ist eins. Inwiefern,

¹⁾ So C. Stange, a. a. O. S. 67, Anm. 1. — Daß Paulus aber Röm. 1, 20 die Worte „*per ea quae facta sunt*“ (Vulgata) auf Gottes Schöpfungswerke bezog, wird durch die Römerbriefvorlesung völlig sichergestellt; s. Fider, I, S. 10. Da setzt Luther zu den angeführten Vulgataworten hinzu: „i. e. ex operibus, hoc est, cum videant, quod sint opera, ergo et factorem necesse est esse.“

das hat Luther an unserer Stelle nicht ausdrücklich gesagt. Wir dürfen es aber aus dem Ganzen seiner Theologie erschließen. Christi Kreuz bedeutet, daß Gott uns im Tode begegnet. Vor Christi Tode aber steht man nur dann, wenn man eben nicht mehr nur betrachtend vor ihm steht, sondern wenn man ihn erfährt als den eigenen Tod. Nur indem Christi Tod unser Tod wird, führt er uns zur Begegnung mit Gott. Das Anschauen des Todes Christi wird notwendig zum Mitsterben mit Christo. Anders gewendet: das Kreuz ist Verhüllung Gottes und insofern das Ende für alles Er-Denken Gottes durch die selbstbewußte Vernunft; das Kreuz ist Zeichen des Gerichts und insofern das Ende für alles Er-Wirken der Gottesgemeinschaft durch den selbstbewußten moralischen Menschen. So bleibt nur eins: das Kreuz bietet sich allein dem Er-Leben dar, das uns jenseits aller eigenen Versenkung oder Askese von Gott im persönlichen Leiden bereitet wird. Das ist der innere Zusammenhang von Luthers Gedanken, die klare Einheit seines Wortes vom Kreuz.

Der Weg zur wahrhaftigen Gotteserkenntnis wird also bei Luther nicht durch Röm. I, sondern durch 1. Kor. 1 bestimmt.¹⁾ Es sind die Grundgedanken des Paulus von der „törichten“ Predigt des Kreuzes, die Luther in seiner Entgegensetzung von theologia crucis und theologia gloriae aufs neue zur Geltung bringt. Theologie des Kreuzes bedeutet: Gott läßt sich nur in dem erkennen, was nach natürlichem Urtheile den Gegensatz zum Göttlichen bildet; seine Weisheit erscheint in Torheit, seine Herrlichkeit in Schmach. Seine Offenbarung ist für den natürlichen Menschen lauter Verborgenheit.

Luther übernahm damit nicht fremde Gedanken, etwa nur aus Treue gegen die Bibel, um der Autorität des Apostels willen. Sondern sie waren der genaue Ausdruck des Eigensten und Innersten seiner Theologie, des Verständnisses der Rechtfertigung. Der Mensch, mit dem Gott handelt, erfährt und „fühlt“ nichts als Gottes Gericht und Zorn. Das aber ist die Erlösung, wenn er unter dem

¹⁾ Das hindert nicht, daß Luther die dem Menschen von Natur mögliche Gotteserkenntnis genau wie Paulus Röm. 1, 20 heilsgeschichtlich ernst genommen hat. Vergl. die Römerbriefvorlesung, Föder I, S. 10.

Worte des Evangeliums hinter dem Gerichte das Heil, in dem Zorne die Liebe zu ergreifen wagt. Gottes Ja ist verhüllt in einem strengen Nein; und der Glaube ist die Kunst, Gott in seinem Gegensatz zu ergreifen „und das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort fassen und halten“. ¹⁾ Glaube wagt es, in dem „fremden Werke“ Gottes sein eigentliches, wahres Werk verborgen zu sehen.

Die Theologie des Kreuzes ist also Theologie des Glaubens. Der Kreuzescharakter und die Glaubensart der Erkenntnis Gottes gehören für Luther zusammen. Die *theologia gloriae* ist Spekulation, die *theologia crucis* ist ein Denken in der Bewegung des Glaubens. ²⁾ Dieser Zusammenhang zwischen Kreuz und Glauben liegt bei Luther nicht nur tatsächlich vor, sondern ist von ihm auch ausdrücklich festgestellt: „Conjungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est Crux et phase domini, in quo necessarium praedicat hunc intellectum.“ ³⁾

Die ungeheure Spannung, in der der Glaube lebt, weil Gott sich verbirgt in seinem Gegensatz, hat Luther immer wieder lebendig ausgedrückt. Nirgends vielleicht so kühn und gewaltig wie in seiner Auslegung des 117. Psalms von 1530. „Die Gnade scheint äußerlich, als sei es eitel Zorn; so tief liegt sie verborgen mit den zweien dicken Fellen oder Häuten zugedeckt, nämlich daß sie unser Widerteil und die Welt verdammen und meiden als eine Plage und Zorn Gottes und wir selbst auch nicht anders fühlen in uns, daß wohl Petrus sagt: allein das Wort leuchtet uns wie in einem finstern Ort. Ja freilich, ein finster Ort! Also muß Gottes Treue und Wahrheit auch immerdar zuvor eine große Lüge werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Denn vor der Welt heißt sie eine Kezerei. So dünkt uns auch selbst immerdar, Gott wolle uns lassen und sein Wort nicht halten und fähet an, in unserm Herzen ein Lügner zu werden. Und Summa: Gott kann nicht Gott sein, Er muß zuvor ein Teufel

¹⁾ E. A. 2. Aufl. Bd. 11, 125.

²⁾ Vergl. hierzu auch die wertvolle Darstellung von Theod. Harnack, *Luthers Theologie I*, S. 49.

³⁾ W. A. 5, 69.

werden, und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder. Denn alles, was Gott redet und tut, das muß der Teufel geredet und getan haben. Und unser Fleisch hält selbst auch dafür, daß uns genau und nehrlich der Geist im Wort erhält und anders glauben lehrt. Wiederum aber: der Welt Lüge kann nicht zur Lügen werden, sie muß zuvor die Wahrheit werden. Und die Gottlosen fahren nicht in die Hölle, sie seien denn zuvor in den Himmel gefahren, und werden nicht des Teufels Kinder, sie müssen zuvor Gottes Kinder sein. Und Summa: der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewest. Er wird kein Engel der Finsternis, er sei denn zuvor ein Engel des Lichts geworden Wohlan, ich weiß vorhin wohl, daß Gottes Wort eine große Lüge werden muß auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird. Wiederum weiß ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die zarte göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lüge wird. Ich muß dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen, und unserm Gott die Teufelheit zuschreiben lassen. Es ist aber damit noch nicht aller Tage Abend. Es heißt doch zuletzt: seine Güte und Treue waltet über uns.“¹⁾

Hier ist nun vollends deutlich, daß die theologia crucis bei Luther nicht ein dialektisches Denkprinzip theoretischer Art bedeutet. Die „Dialektik“, um die es sich hier handelt, ist bittere Wirklichkeit, Gottes Verhüllung in seinem Widerspiel, daher der Kampf des Glaubens zwischen Tod und Leben, wirkliche Anfechtung und Todesgefahr, in der sich das Wunder des Glaubens begibt. Und noch eines zeigt diese Stelle mit ihrem letzten Satz: die Spannung der christlichen Gotteserkenntnis, um deretwillen sie theologia crucis heißt, ist eschatologische Spannung: „zuletzt“ wird sie aufgehoben, wenn aus der Not des Glaubens der Friede des Schauens wird.

Dieser Grundgedanke Luthers geht durch seine ganze Theologie hindurch. Luther ist sich seiner als theologischen Prinzips auch durchaus bewußt und hebt es z. B. in dem Psalmenkommentar von 1519 als „sapientia crucis“, „Weisheit des Kreuzes“ mehrfach heraus.²⁾

¹⁾ W. A. 31, I, 249 f.

²⁾ Vergl. z. B. W. A. 5, 42, 8; 45, 30.

Aber es sind doch nur einzelne Stellen. Er braucht nicht viel von diesem Prinzip zu reden, weil er ständig aus ihm heraus, in ihm spricht. Wir verfolgen das noch in Kürze an seinen Gedanken von Gottes Reich, vom Christenstande, von der Kirche, von der Schriftdeutung.

Christus ist zum Herrn über alles eingesetzt. Aber er ist als solcher nicht von dem natürlichen Menschen zu erkennen. Das Letzte, was die Welt von ihm gesehen hat, ist sein verzweifelter Schmachtod. „Es kann nichts Schwereres geben, als dessen Königtum anzuerkennen, der eines so verzweifelten und schmachvollen Todes endete. Dem widerstrebt unser Sinn hart, die Vernunft kann es nicht leiden, die Erfahrung ist dawider, ein Vorbild fehlt, so muß es gar eine Torheit für die Heiden und den Juden ein Ärgernis sein, wenn ihr nicht über alles dieses den Sinn erhebt.“¹⁾

Christi Herrschaft ist also verborgen und nur von dem Glauben, wider alles natürliche Urteil zu fassen. Das gilt dann auch von dem Heile, das dieser König bringt. Es ist das Widerspiel zu allem, was die Menschen von Natur Heil nennen. „Der König regiert so, daß er alles, was ihr im Geseze erhofft habt, zu verachten, das aber, was ihr gefürchtet habt, zu lieben lehrt, Kreuz und Tod in Aussicht stellt . . . Sterben müht ihr, wenn ihr unter diesem Könige leben wollt, das Kreuz und den Haß der ganzen Welt müht ihr tragen, Schande, Armut, Hunger, Durst, kurz die Übel aller Fluten der Welt könnt ihr nicht fliehen. Hier ist nämlich ein König, der selber der Welt zum Narren worden und gestorben ist, und dann zerschlägt er die Seinen mit einem eisernen Zepter, und wie Töpfe zerschmeißt er sie (Psalm 2, 9). Wie mag den extragen, wer auf die Sinne sich verläßt, wer die Sache mit der Vernunft mißt, wer in der Tür seines Zeltes stehen bleibt, wer das Antlig seines Mose nicht zu sehen vermag? Daher ist der Verstand not und das Klugwerden, dadurch ihr über dieses steigt, das Sichtbare verachtet und in das Unsichtbare dringet, nicht nach dem trachtet, was auf Erden ist, sondern nach dem, was droben ist, da Christus ist . . . (Kol. 3, 1).“²⁾

¹⁾ Oper. in Psalmos. 1519—1521. W. A. 5, 68 (aus dem Lateinischen).

²⁾ a. a. O. S. 69.

Die Seligkeit der Frommen ist also verborgen. Luther hat das gerade an dem Schlusse des Psalm 1 klargemacht, also an einem alttestamentlichen Texte, der noch völlig ungebrochen dem Gesezesfrommen das Glück auf Erden verheißt. Es hat hohen Reiz, zu sehen, was Luther aus den Worten macht. Der Psalm sagt: „Der Herr kennet den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergehet.“

Luther deutet: „Weil dieses die Weisheit des Kreuzes ist, daher kennt Gott allein den Weg der Gerechten, so verborgen ist er sogar den Gerechten selbst, denn Er führt sie bei ihrer Rechten wunderbar, so daß es ein Weg ist nicht des Fühlens, nicht der Vernunft, sondern allein des Glaubens, der in der Finsternis und Unsichtbares sieht.“ Also der Weg der Gerechten ist als Weg des Heils nicht nur vor der Welt, sondern auch vor den Gerechten selber verborgen. „Ich habe gesagt: die Seligkeit dieses Mannes ist verborgen im Geiste, in Gott, so daß sie außer durch Glauben und Erfahrung nicht erkannt werden kann.“ „Wen der Prophet hier selig preißt, den hält die Welt einstimmig für den Allerelendsten, wie es an Christo, dem Haupte und Urbilde dieser Seligen, Jesaja gesehen hat, wenn er sagt: er war der Allerverachtetste und Unwerteste.“ Wer den Willen Gottes will, hat Seligkeit allein in diesem Willen, in keinem Gegenstande, keinem Gute, vielmehr im Leiden.¹⁾

Von da aus ist es zu verstehen, wenn Luther zu den Merkmalen, an denen man die Kirche Gottes in der Geschichte erkennt, auch das „heilige Kreuz“ rechnet. Der lutherischen Kirche ist Luthers Beschreibung der Kennzeichen der Kirche leider allzusehr in Vergessenheit geraten. Der Artikel VII des Augsburgischen Bekenntnisses, der die reine Predigt des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente als Kennzeichen der Kirche nennt, hat Luthers reichere Beschreibung in den Hintergrund gedrängt. Das ist in mancher Hinsicht verhängnisvoll geworden. Der lutherische Protestantismus hätte nicht in dem Maße, wie es geschah, vergessen können, daß die Kirche Gemeinde, Gemeinschaft ist, wenn er mehr in Luthers Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft gelebt hätte.

¹⁾ W. N. 5, 45; 36.

Und mußte es sein, daß die neutestamentlichen Gedanken vom Leiden als Merkmal der Gemeinde lebendiger bei den Schwärmern und Setten waren als in der Kirche Luthers? In seiner Schrift „Von Conciliis und Kirchen“¹⁾ zählt der Reformator sieben Kennzeichen der Kirche Gottes auf; unter ihnen als letztes das „Heilium des heiligen Kreuzes“: „daß das heilige christliche Volk alles Unglück und Verfolgung, allerlei Anfechtung und Übel vom Teufel, Welt und Fleisch, inwendig Trauern, blöde sein, erschrecken, auswendig arm, verachtet, krank, schwach sein leiden muß, damit es seinem Haupte, Christo, gleich werde.“ Die Gemeinde ist also notwendig leidende Gemeinde — auch hier *theologia crucis*.

Daher konnte Luther unmöglich die Gemeinde Gottes durch die mächtige, triumphierende Papstkirche dargestellt finden. Das Gesetz der Verborgtheit und des Gegensatzes, die „Weisheit des Kreuzes“ muß auch für den Bestand und die Geschichte der Kirche gelten. So neigt Luther dazu, die Kirche Gottes bei dem heimlichen „Rest“, der Minderheit, den Verkannten zu finden. Die mächtigste Stelle dieser Art steht in der Schrift gegen Erasmus, *De servo arbitrio*: „Wer weiß, ob nicht während des ganzen Laufes der Welt, von Anbeginn an, es immer so um die Kirche Gottes stand, daß die einen genannt wurden ‚Volk und Heilige Gottes‘, die es doch nicht waren, die anderen aber unter ihnen wie ein Rest waren und nicht Volk Gottes oder Heilige hießen?“ So war es in Israel zu Elias Zeiten, so auch in der Kirchengeschichte. „Die Kirche Gottes ist keine so alltägliche Sache, wie es dieses Wort ‚Kirche Gottes‘ ist, und die Heiligen begegnen uns nicht so oft wie dies Wort ‚Heilige Gottes‘. Sie sind eine Perle und köstliche Edelsteine, die der Geist nicht vor die Säue wirft, sondern, wie die Schrift es nennt, verborgen hält, auf daß nicht der Gottlose die Herrlichkeit Gottes sehe.“ „Die Kirche ist verborgen, die Heiligen sind unbekannt.“²⁾

Auch das Gelingen der Kirche hat darum mit irdischem Gelingen nichts zu tun. Die Paulusworte aus 2. Kor. 6, 4 ff. klingen wider, wenn Luther sagt: „Aller Wunder Wunder hörst du, wenn du hörst, daß alles wohl gerät, was der selige Mann tut. Denn was

¹⁾ W. A. 50, 628 ff.

²⁾ W. A. 18, 649 ff. (Deutsch nach Otto Scheel, W. A. Erg.-Bd. II, S. 282 ff.)

ist wunderlicher, als daß die Gläubigen wachsen, da man sie tötet; zunehmen, indem sie abnehmen; überwinden, da man sie unterwirft; eindringen, da man sie austreibt; siegen im Unterliegen? So nämlich ist die Welt und ihr Fürst besiegt. So hat der Herr seinen Heiligen zum Wunder gesetzt: was höchstes Mißlingen war, ward höchstes Gelingen.“ Die Kirche trägt also auch hier genau das Zeichen des Kreuzes Christi; ein anderes Gelingen als das des Gefreuzigten, dessen Sieg bei Gott verborgen ist, gibt es auch für die Kirche nicht. Die Papstkirche aber meint ein gar anderes Gelingen: da hat man den Geist ins Fleisch gezogen, „daher heißt ein guter Stand der Kirche jetzt Reichtum, Macht, Sicherheit, äußerer Friede und mehr als weltliche Pracht“. Das ist der neue Weg und ein wahrer Triumph des Satans, der mit den Verfolgungen nichts ausrichtete, vielmehr dem wahren Gelingen der Kirche dienen mußte; nun versucht er es statt mit dem Kampfe vielmehr mit dem Frieden und herrscht. Aber wer versteht das alles? „Die Weisheit des Kreuzes und die neue Bedeutung der Dinge (nämlich, daß äußeres Gelingen Niederlage und äußere Bedrängnis Sieg ist) ist nicht allein unbekannt, sondern für die Menschen auch das Entsehlteste von allem, selbst den Großen der Kirche.“¹⁾

Von „neuer Bedeutung der Dinge“ redet Luther (*nova rerum significatio*) — sie ist mit der *sapientia crucis* gegeben, die gleiche große Umwertung aller Werte, wie bei Paulus 1. Kor. 1 und 2. Kor. 6. Daher eignet der Kreuzestheologie auch eine besondere Redeweise. Von hier aus hat Luther die Sprache der Heiligen Schrift, des Wortes Gottes, verstehen wollen. Die Heilige Schrift redet oft „allegorisch“, d. h. sie drückt den wahren und eigentlichen Sinn verblümt, durch eine „Figur“ aus (*figurata locutione*), und diese „Figur“ ist oft geradezu gegensätzlich zu dem eigentlichen Sinne. Aber solche Redeweise — so erklärt Luther in wundervollem Tiefsinn — ist nicht willkürliches Spiel der Rede; die Allegorie als Redeweise entspricht vielmehr sozusagen einer „Allegorie der Tat“, die verhüllte Rede einer Verhüllung des Werkes Gottes. Weil Gott in Hüllen geht, bedarf auch die Rede von Gott und göttlichen Dingen

¹⁾ W. A. 5, 41 f.

der Hülle. So führt Luther die „Allegorie“ auf die tiefste Einsicht seiner Theologie zurück, auf das Verhältnis von Gottes fremdem zu seinem eigenen Werke. Gott kann sein Heil nur schaffen, indem er des Fleisches Heil zerstört — das ist die *allegorica operatio Dei*. Weil es so ist, darum beschreibt Psalm 2, 9 sein Heilswirken ganz „allegorisch“ als Regieren mit dem eisernen Zepter, wie denn in der That Gott den Geist lebendig macht nur indem er das Fleisch tötet, und das erscheint dem Fleische „härter und unbarmherziger als selbst das Eisen“. ¹⁾ Die *theologia crucis* wird für Luther also selbst in der Hermeneutik von entscheidender Bedeutung.

¹⁾ W. A. 5, 52; 63 f. Vides autem et hunc versum esse totum allegoricum non sine causa siquidem significat quandam allegoriam, quae geritur re ipsa et vita etc.

Das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion.¹⁾

Durch unsere Tage geht in großer Breite eine Welle religiösen Fragens und Ringens. Niemand kann den neuen religiösen Ton aus den Reihen des Wandervogels, der Freideutschen und verwandter Kreise überhören. Auch in einigen Gruppen des Sozialismus, besonders in der Arbeiterjugend, bemerken wir Spuren eines Willens zur religiösen Vertiefung. Wir freuen uns dieser Regungen. Es gehört zu den wichtigen Aufgaben der christlichen Gemeinde und zumal ihrer Jugend, um jene Kreise hingegeben zu ringen. Dabei scheint es nur einen Weg, den die Liebe weist, zu geben: es gilt, Brücken zu bauen. Daher suchen viele unter uns heute die Sprache der anderen zu reden und in ihren Gedanken zu denken. Sie ziehen Bindestriche zwischen Jesus und dem Sozialismus, zwischen dem Evangelium und der idealistischen Jugendbewegung.

Aber das Ringen um die anderen muß sich zugleich im Kampfe wider sie vollziehen. So paradox das klingt, so ernst ist es gemeint. Neben denen, die Brücken schlagen, müssen solche stehen, die Gräben ziehen. Wir können nicht nur Bindestriche ziehen, sondern müssen auch Trennungslinien legen. Das sind wir gerade denen, um die es uns geht, schuldig. Wir schulden ihnen die Klarheit des Gegenstandes und den Ernst scharfer Waffen. Gerade die Starken werden nur im offenen Kampfe, nur durch das Evangelium mit allen seinen Ecken und Kanten gewonnen. In unseren verwirrten Tagen neuer Religionsmischung und Verwischung des Echten gilt es, sich auf die Eigenart wirklichen Christentums zu besinnen. Wir bedürfen dazu eines Maßstabes, der klar scheidet — auch um unserer selbst willen. Es besteht Gefahr, indem man sich an gegenwärtige Bewegungen hingibt, sich an sie zu verlieren. Wir denken ohnehin alle irgendwie in den Lieblingsgedanken unserer Zeit und sind ihren Stimmungen

¹⁾ Vortrag auf den christlichen Studentenkonferenzen in Pappenheim und Hermannsburg Aug. 1921.

verfallen. Und wieviel „Modernes“ gehört zu den alten, zeitlosen Gedanken des natürlichen Herzens! So soll der kritische Maßstab, den wir suchen, gegen uns selber zuerst gekehrt werden. Das wird unserer Kritik alle Überheblichkeit nehmen.

Aber wo sollen wir den Maßstab für das, was echt christlich ist, suchen? Fragen wir das neutestamentliche Christentum, so weist es uns auf das Kreuz Christi hin. Aber ist das „Wort vom Kreuze“ wirklich der allgemeingültige, für alle Zeiten entscheidende Maßstab? Andere Zeiten haben den stritten Gehorsam gegen die Bergpredigt oder die entschlossene Nachfolge des armen Lebens Jesu genannt. Wieviel leichter, so scheint es, werden die Ernstesten unserer Zeitgenossen von diesem Zeichen gewonnen werden als von dem Kreuze, dessen Betonung unnötig harte Gegensätze schafft! Indessen, wir haben die Wahl des Maßstabes nicht in der Hand. Zunächst steht, rein geschichtlich angesehen, ein Doppeltes fest; zuerst: von Anfang an, und gerade in seinen bewußtesten Zeiten, in Tagen der Besinnung und Reinigung, hat das Christentum sich als Kreuzesglauben begriffen. Sodann: innerhalb der Religionsgeschichte ist das Christentum als selbständige und eigenartige Größe zuletzt nur dann zu erfassen, wenn man es als Religion des Kreuzes versteht. Die Theologen haben oft versucht, das Wesen des Christentums schlechtweg in der Vollendung des prophetischen Gotteszeugnisses durch Jesu Predigt von Gott und der Seele zu finden. Aber solche Versuche machen uns wehrlos gegen die Empfehlung irgendeiner monotheistischen Abklärung außerchristlicher Religion als gleichberechtigt mit dem Christentum. Wir denken nicht nur an H. Cohens Eintreten für das prophetisch verstandene Judentum als die wahre Vernunftreligion, sondern auch etwa an die indischen theistischen Bewegungen und den Beifall, den sie in deutschen Theologentreisen gefunden haben. Das Christentum zerfließt in der Religionsgeschichte, wenn es nicht in dem „Wort vom Kreuze“ sich sammelt. Davon haben unsere Missionare einen lebendigeren Eindruck als wir anderen. — Diese christentumsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Erwägungen gewinnen ihre Wucht erst durch eine grundsätzliche Besinnung. Wie auch immer Jesus zuerst Gewalt über uns gewinnt, ob als der Bergprediger oder als der große Kämpfer, — er bringt uns in eine Be-

wegung und Not hinein, die erst dann zur vollen Klarheit und Ruhe kommt, wenn wir ihn als den Gekreuzigten sehen. Wo wir ihm auch begegnen, jeder Weg führt zulezt zu seinem Kreuze. Wer Jesus ganz ernst nimmt, der lernt das Kreuz begreifen als die innerlich notwendige Lösung einer Not, die an Jesus selber entsteht. So ist es keine Willkür, wenn wir im Kreuz den Maßstab für das wesenhaft Christliche sehen. Wir wissen wohl, daß der Glaube an den Gekreuzigten in der Regel nicht den Anfang des Verhältnisses zu Jesus bedeutet, aber seine Tiefe wird er ausmachen müssen. Wir legen den Maßstab nicht in jedem Zeitpunkte einer religiösen Entwicklung oder Bewegung an, aber sicherlich an die Stunde ihrer Reise und Höhe.

Aber das Kreuz, so wie das Neue Testament es versteht, will nicht nur unterscheidendes Merkmal des echt Christlichen, sondern zugleich richtender Maßstab, dem alle Frömmigkeit sich zu unterwerfen hat, sein. Vom Kreuze Christi geht eine schneidende Kritik über alle menschliche Religion aus. Gegen diesen kritischen Anspruch bäumt sich unser nächstes Empfinden und die ganze moderne Geschichtsbetrachtung auf. Wir stehen hoffend inmitten der neuen religiösen Bewegungen in der deutschen Jugend, — bedeutet nicht ihre Beurteilung vom Kreuze aus eine unerhörte Vergewaltigung des Lebendigen? Ist nicht die elementare Unmittelbarkeit einer geistigen Bewegung Zeugnis genug für sie? Solche Fragen zeigen nun freilich die ganze Entartung unseres Wahrheitsgedankens. Man setzt die Wahrhaftigkeit, d. h. die psychologische Notwendigkeit, kraft deren bestimmte Gedanken in ganzen Generationen herrschen, der Wahrheit einfach gleich. Aber was aus „innerer Wahrhaftigkeit“ ursprünglich hervorbricht, ist noch nicht die Wahrheit aus Gott. Und was „lebendig“ ist, braucht noch nicht Leben aus Gott zu sein. Dennoch — wie kann man es wagen, das Kreuz Christi als Maßstab aller Religion anzusprechen, angesichts des Reichthums der Religionsgeschichte? Wie vermag man überhaupt von einem Maßstabe zu reden? Trägt nicht jede Religion ihren Maßstab in sich selbst oder vielleicht in dem organischen Verhältnis zu der Kultur, deren Seele sie darstellt?

Wir können diesen Fragen nur dadurch die Antwort geben, daß wir zuvor miteinander nach dem Sinne des Kreuzes Christi fragen.

Wo hat das Kreuz Christi seinen Ort innerhalb der Menschheitsgeschichte? In einem entlegenen Winkel des römischen Weltreiches durchlebt und durchkämpft ein als Volksverführer hingerichteter Rabbi in schmachvoller Einsamkeit die letzten Stunden des Lebens mit seinem Gott. Was geht diese Stunde die Menschheit an? Weltgeschichtliche Stunden haben andere Gestalt. Nun ist aber die Menschheitsgeschichte kein einfacher und eindeutiger Begriff. Ob wir sie von außen oder gleichsam von innen her betrachten, jedesmal ergibt sich eine andere Wirklichkeit. Die Menschheitsgeschichte, von außen betrachtet, bietet sich zunächst als politische Geschichte, sodann als Geistesgeschichte dar. Die erste, die „Weltgeschichte“ im engeren Sinne, ist die Geschichte fortschreitender Organisierung der Menschheit in Staat und Gesellschaft. Sie wird beherrscht vom Staatsgedanken. Es mag hier unentschieden bleiben, ob man in ihr den einheitlichen Entwicklungszusammenhang einer immer reicheren, immer bewußteren Organisation sehen darf oder ob sie mit Spengler in das Nebeneinander und Nacheinander großer selbständiger Geschichten aufzulösen ist. Jedenfalls handelt es sich um eine Geschichte, deren Richtung in der Längendimension geht. Die einzelnen Menschen und Geschlechter, die an ihr mitwirken, sind wie die Rärner und Handwerker bei einem gewaltigen Bau, der sie überdauert, dessen Vollendung sie nicht sehen. Wenn sie abtreten von der Arbeit, tritt lautlos ein anderer an ihre Stelle, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr. Nicht sie sind der Sinn dieser Geschichte, sondern ihres Volkes Staat und seine Zukunft oder die fortschreitende Kultur der Menschheit überhaupt.

Sicherlich, man kann auch politische Weltgeschichte nicht schreiben, ohne den Tag von Golgatha zu erwähnen. Denn von Golgatha stammt die Gemeinde Jesu, und ihr Dasein hat einige Male mächtig in die politische Geschichte eingegriffen. Aber das Kreuz Christi ist kein weltgeschichtliches Ereignis im engeren Sinne. Das Kreuz steht nicht über den großen Völkerbewegungen und Staatengründungen. Man kann wohl die Spuren seiner Wirkung in der Sozialgeschichte der Menschheit und an dem Weltgewissen für das internationale Leben ablesen. Aber bei alledem ist das Kreuz Christi nur eine Komponente der weltgeschichtlichen Bewegung, die im übrigen zu

selbständigen Zielen und nach eigenem Rhythmus daherschreitet. Die politische Geschichte der Menschheit ist jedenfalls nicht der Ort einer absoluten schöpferischen oder kritischen Bedeutung des Kreuzes Christi.

Ähnliches gilt von der Geistesgeschichte der Menschheit. Sie hat ihren Sinn in der steigenden Bezwingung und Beherrschung der Wirklichkeit durch den Geist. Die Großtaten der Wissenschaft, die Erfindungen und Entdeckungen, die Erkenntnis umfassender Gesetzmäßigkeiten sind ihre Epochen. Auch hier fragen wir nicht, ob diese Geschichte eine gewaltige Einheit der Entwicklung darstellt oder in parallele Kulturseelenchicksale sich zerlegt. Genug, daß auch hier aus dem Chaos Kosmos wird durch den Geist; auch hier bleibt der einzelne Arbeiter bedeutungslos gegenüber dem Kulturwerke, an das er seine Kraft und sein Leben hingibt. Gehört das Kreuz in diese Geschichte? Über den Erfindungen, über der Entdeckung des Relativitätsprinzips steht es nicht. Aber die Geistesgeschichte der Menschheit vollzieht sich doch zugleich in fortschreitender Vertiefung und Selbsterfassung des Geistes. Und hier hat das Kreuz etwas gewirkt. Was bedeutet Augustins feine Seelenbeobachtung in der Entwicklung des Geistes! Ist sie ohne die Begegnung mit dem Gekreuzigten denkbar? Selbst die Dialektik des deutschen Idealismus steht in Beziehung zum Kreuz. Eine eigentümliche Vertiefung des Lebensgefühls datiert von Golgatha her. Die tiefen Wahrheiten des stellvertretenden Leidens sind der Menschheit eindrücklich geworden. Aber in alledem ist das Kreuz wieder nur eine Komponente. Wir sind auch Söhne Griechenlands und Roms, ja zuletzt Indiens. Die Geistesgeschichte der Menschheit ist nicht der Ort einer absoluten Bedeutung des Kreuzes Christi. Wo hat es seine Stelle?

Wir haben die Menschheitsgeschichte bisher „von außen“ betrachtet. Aber sie geht nicht darin auf, politische und Geistesgeschichte zu sein. Wir schauen sie nunmehr von innen an. Jeder von uns hat seinen Beruf an irgend einer Stelle jener großen Werke der Menschheit. Und das ist nun das Bedeutsame, daß er diesen seinen Beruf unter dem Vorzeichen eines sittlichen Soll durchlebt. Von außen ganz nüchterne Alltagsarbeit auf einem vielleicht sehr bescheidenen Posten, von innen die Erfüllung eines unbedingten Soll durch Be-

währung lauterer Hingabe, Treue, Selbstlosigkeit. Mitten am Werktag, inmitten lauter bedingter Aufgaben und Ziele sind wir durch das Vorzeichen des sittlichen Soll in Beziehung zu einem Unbedingten getreten. Wir leben in Beziehung auf die Ewigkeit. Das ist die dritte Geschichte. Wir spüren, daß allen unseren Handlungen eine zwiefache Schwere eignet: die zeitgeschichtliche, d. h. die Wirkung unseres Handelns in dem großen Miteinanderarbeiten der Menschen, und die Ewigkeitsschwere. Unserer Brüder Todesgang ist in unzähligen Fällen innerhalb der deutschen Volksgeschichte „vergeblich“ gewesen. Das quält und nagt immer wieder an uns. Aber wenn nur ihr schwerer Weg im völligen Gehorsam gegen die rufende Stimme ein Handeln in der dritten Geschichte, der Geschichte der Zeit mit der Ewigkeit, war! Wir wissen es von manchem Unvergeßlichen. Im Grunde ist dies keine Geschichte wie andere Geschichte. Die Richtung der dritten Geschichte ist nicht die Längendimension, sondern die Tiefendimension. Es gibt in ihr keine Vergangenheit, die je ganz hinter uns läge, sondern eine „Vergangenheit“, die unter uns liegt. Grundform der dritten Geschichte ist nicht die Periodizität, sondern die Polarität. Die großen johanneischen Gegensätze, Finsternis und Licht, Tod und Leben, Lüge und Wahrheit, Knechtschaft und Freiheit, sind die Pole, zwischen denen ihre Bewegung geht. Wer diese Geschichte entdeckt hat, erlebt eine tiefe Befreiung. Leopold von Ranke hat einmal gesagt: Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott. Wir dürfen hinzufügen: Jeder einzelne, jedes Lebensalter, jeder Tag ist unmittelbar zu Gott. Das macht frei von dem Frondienst aller herrschenden Geschichtsphilosophie, die im Grunde nur die längendimensionale Geschichte kennt und in ihr den Menschen nur als Arbeiter an einem Kulturbau, der durch die Jahrtausende geht. Die dritte Geschichte, in der wir uns erfassen als in jedem Augenblicke unmittelbar zur Ewigkeit, gibt jedem eine echte Würde, die Würde einer Gegenwart von ewiger Bedeutung, deren Sinn nicht darin liegt, Mittel für irgendeine Zukunft zu sein, sondern in ihr selbst. Die dritte Geschichte ist, von der anderen aus gesehen, übergeschichtlich. Sie ist allgegenwärtig, alles durchdringend; eine Geschichte, die geschehen ist und doch in jedem Menschen heute geschieht. Sie hebt in jedem Leben an und kommt in jedem zu Ende. Die längen-

dimensionale Geschichte stellt uns in eine Entwicklung, deren Sinn und Vollendung keiner von uns erlebt, — und das ist Not. Aber die Geschichte der Zeit mit der Ewigkeit erreicht in jedem, der sie bewußt durchlebt, eine letzte Entscheidung und Vollendung. Sie kommt zum Ziel.

Die dritte Geschichte ist darum eine allen Menschen gemeinsame Geschichte. Der Relativismus, der durch Spenglers und Kienkerlings Bücher mächtig gesteigert ist, nimmt uns den Glauben an eine irgendwie bedeutsame Einheit der Menschheit. Die Kulturseelen, die Rassen, die Jahrtausende sind einander bis ins Innerste hinein, ja gerade dort fremd geworden. Und in der Tat, wo bleibt die Menschheit als Einheit, solange wir nur die Weltgeschichte und die Geistesgeschichte betrachten? Der Traum von einer einheitlichen Entwicklung, von einer Kulturgeschichte ist uns zerronnen. Aber in der dritten Geschichte ist die Einheit der Menschheit begründet. Wir treten hier jenseits von Spengler. Die sittlichen Gedanken haben im Laufe der Geistesgeschichte eine weite Entwicklung durchlaufen und sind gar verschieden, aber das große Entweder-Oder selbst, die eine Alternative, deren Erfassung den Eintritt in das sittliche Leben ausmacht: Gehorsam oder Willfür, dienender oder begehrender Wille, Hingabe oder Sichselberleben, — diese Alternative ist zeitlos, gestern wie heute, für die ganze Entwicklungsreihe allgegenwärtig. Die religiösen Gedanken der Menschheit, die Kulte und Kirchen sind recht mannigfaltig, und Fernen liegen zwischen primitiver Religion und evangelischem Christenglauben. Aber allgegenwärtig ist das Heimweh nach dem Unbedingten, das Rätsel des Ich und des individuellen Schicksals, die Frage des Todes; allgegenwärtig bleibt das große Entweder-Oder: ehrfürchtige Hingabe oder Trotz, Anbetung oder Stumpfheit, Gottesdienst oder eigensüchtige Religion. In der dritten Geschichte erfassen wir das Menschenherz, das sich allezeit gleich ist. Die Einheit der Menschheit ist in der Gleichheit des menschlichen Herzens begründet. Wenn darum das Kreuz auf dem Boden der dritten Geschichte seinen Ort und entscheidende Bedeutung hat, dann gilt es der ganzen Menschheit.

Durch die Erfahrung des Soll, das mich unbedingt fordert, trete ich in die dritte Geschichte ein. Aber das bleibt noch ein Erleiden. |||

Der Akt, in dem ich die Beziehung auf die Ewigkeit handelnd bejahe, ist das Gebet. Das Gebet ist die eigentliche Form, in der wir die dritte Geschichte erleben und vollziehen. Von hier aus suchen wir den Sinn des Kreuzes Christi zu erfassen. Man kann mit niemandem über das Kreuz reden, der nicht weiß, was beten heißt. Das Kreuz hat seinen Ort in der Gebetsgeschichte des Menschen.

Die dritte Geschichte begründet nämlich wohl unsere Würde, aber zugleich führt sie in tiefe Not. Davon weiß der Beter aller Zeiten. Warum leiden wir so wenig unter dieser Not? Weil wir oft nicht spüren, wie ernst das Beten ist. Das Gebet hat nur einen Bruder, den Tod. Im Tode treten wir unmittelbar vor das Auge der Ewigkeit — und zittern. Was es um das Gebet ist, kann man nur vom Sterben aus verstehen. Die das einmal begriffen haben, kennen die Not des Gebets. Sie wissen von jener Mauer zwischen dem Heiligen und uns: Weh mir, ich vergehe, denn ich bin unreiner Lippen! Wer bin ich, der ich betend mit Gott handeln will? Die dritte Geschichte ist unser Gericht ebenso wie sie unsere Würde ist. Von da aus verstehen wir, warum den ernsthaften Betern aller Zeiten zuletzt immer die Frage nach dem „Zugang“, nach der „Freudigkeit“, vor dem Heiligen zu stehen, nach der „Weihung“ für den Verkehr mit ihm die Seele bewegt hat. „Wer wird auf des Herrn Berg gehen, und wer wird stehen an seiner heiligen Stätte?“

Diese Menschheitsfrage bezeichnet den Ort des Kreuzes Christi. Und darin besteht zuerst die Bedeutung des Kreuzes, daß es die wahre Stellung des Menschentums zu Gott rücksichtslos enthüllt. Man kann freilich den Versuch machen, Golgatha allein aus seiner zeitgeschichtlichen Notwendigkeit, aus dem Kampfe der offiziellen Religion gegen den Propheten, zu begreifen. Man wird darin sogar ein typisches Gesetz der Religionsgeschichte finden. Das Kreuz von Golgatha rückt dann neben den Giftbecher des Sokrates. Aber wem Jesus zur bewegenden Gegenwart des Heiligen wurde, dessen Gewissen weist die zeitgeschichtliche und religionsgeschichtliche Erklärung des Kreuzes weit ab; er kann zuletzt nicht mehr als zuschauender und verstehender Historiker von dem Ausgang Jesu reden. Denn er erfährt, wie in ihm selber der gleiche Wille wider den Heiligen steht, der Jesus vereinsamt, abgewiesen und ans Kreuz gebracht hat. Hans Blüher

sagt einmal: „Gleichwie jedes Stückchen Traum, das dem Erwachenden völlig unsinnig erscheint und ihm fremd, doch eben sein Produkt ist und er für es verantwortlich, so spricht jedes Stück Geschichte, mag es sich in den entferntesten Zeiten und im abgelegensten Winkel ereignet haben, zur ganzen Menschheit die Worte: „So bist du!“ — Nichts geht verloren, alles kann wiedererwachen, und für alles ist der Mensch verantwortlich.“ So wird Jesu Kreuz uns zu einer Tat des menschlichen Herzens, zur Menschheitstat. Das Kreuz ist eine Tatsache von übergeschichtlicher Gegenwärtigkeit. Der Wille, der das Kreuz aufrichtete, ist der in jedem Menschenherzen lebendige Wille. Auch unter uns geht die Enttäuschung an Jesus um, der Zweifel an ihm, die halbe Gottesliebe, die Kompromisse, mit denen wir ihn aufs neue vereinsamen, — ist das nicht sein Kreuz? Das Kreuz Christi (und es geht hier nicht nur um den Tag von Golgatha, sondern um die Kreuzesgestalt seines ganzen Manneslebens!) ist eine Tatsache in der dritten Geschichte, und darum wird vor dem Kreuze die Menschheit eine Einheit. Das Kreuz offenbart die Wahrheit in der Geschichte des Heiligen mit der Menschheit: „er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.“ Im Tempel Goethes stehen die an Leib und Seele schönen Gestalten der griechischen Götter, Menschengestalten als Symbol letzter Harmonie zwischen der Gottheit und dem Menschentum. In unserem Tempel hängt das mißhandelte Kind Gottes, mit dem es in unserer Welt so weit kam, daß es aus der Not der Gottverlassenheit zum Vater schrie: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Der tiefste Klang der dritten Geschichte wird offenbar; nicht eine Harmonie, sondern eine gellende Disharmonie, das Leiden Gottes an der Menschheit. So tut sich am Kreuze Christi der Riß in seiner ganzen Tiefe auf, von dem jeder Beter ein wenig fühlt: der Riß zwischen dem Heiligen und dem Menschenwesen. Und darum ist das Kreuz Zorn Gottes. Denn es ist Zorn Gottes, wenn das Menschheitsgeheimnis enthüllt und die Tiefe meines Herzens aufgetan wird. Es ist Zorn Gottes und die Schwere seines Gerichtes, daß unser geheimes Widerstreben, Ausweichen und Ruhebedürfen furchtbar vollendet, entlarvt, zur Tat geworden ist — als ein unheimliches Sichvergreifen an dem Heiligen. So ist das Kreuz das heilige Nein über alles Menschentum.

Gottes Leiden an der Menschheit, — das ist das Gericht, das bedeutet gellende Verneinung unseres Wesens.

Und doch — wunderliche Paradoxie! — um das gleiche Kreuz sammelt sich eine unabsehbare Gemeinde als um die Stätte ihres Friedens mit dem Heiligen. Wie ist es möglich, daß das Kreuz mehr bedeutet als den Riß?

Wir ahnen: nur da kann der Riß überwunden werden, wo er bis in die Tiefe durchlebt ist. Das gilt schon von jedem Verzeihen unter Menschen. Flache Theologen haben dem Kreuz die Bedeutung für Gottes vergebendes Handeln mit uns absprechen wollen. Sie erinnerten an die schlichte Unmittelbarkeit väterlichen Verzeihens, von der auch Jesus im Gleichnis vom verlorenen Sohne ein Bild gebe. Aber diese Theologen haben nicht tief genug von dem Geheimnis aller Verzeihung gedacht. Man kann nicht vom Begriff der Verzeihung aus die Bedeutung des Kreuzes entwurzeln; sondern umgekehrt liegt in allem Verzeihen ein sittliches Problem, das am Kreuze am mächtigsten enthüllt und überwunden wird. Ernste Eltern wissen: rechtes Verzeihen rechnet zuletzt damit, daß der Riß zwischen dem Soll und dem Kindeswillen in tiefer Reue von dem Kinde durchlebt sei. Aber wenngleich das Verzeihen und die Bewahrung der Gemeinschaft darauf rechnet, so kann und will sie doch nicht darauf warten. Dann aber ist der Ort, an dem der Riß durchlitten wird, das Herz der Eltern selbst. Im sittlichen Zorn leidet der Vater mit tiefem Schmerz stellvertretend den Riß durch, stellvertretend für das Kind, das seine Not nicht voll spürt. So kommt sittliches Verzeihen, das heiligen kann, zustande.

Nun verstehen wir den Sinn des Kreuzes ganz neu. Jesus leidet. Was bedeutet das? Wer sich in Jeremias Leben versenkt, spürt schon etwas von dem tiefsten Leiden, das auf Erden gelitten werden kann. Jeremia sieht, der einzig Sehende unter den Blinden, seines Volkes Schuld und Verhängnis, im Namen Gottes kündigt er das Gericht an, im Namen seines Volkes steht er fürbittend vor Gott. Er leidet Gottes Leiden um sein Volk und seines Volkes Leiden unter der gewaltigen Hand Gottes, — was für ein Herzbluten, was für ein Durchleben der tiefsten Geschichte Israels mit Gott in furchtbarer Seelennot! Aber nirgends ist um das Verhältnis Gottes zur Mensch-

heit so gelitten wie in der Seele Jesu. Der Heilige Gottes, dem des Vaters Name, Herrschaft und Wille über alles geht, steht unter der Gleichgültigkeit, Halbheit und Trägheit der Menschen. Je tiefer ein Mensch eins ist mit Gott, je mehr Gott ihm alles ist, desto herber leidet er inmitten unserer Welt. Wie sah und litt der, der ganz eins war mit Gottes Willen, die Tiefe des Risses! Wie verzehrte ihn Gottes Wohnungsnot in der Menschheit! Aber der Heilige Gottes, der ganz eins mit Gott Gottes Menschheitsnot leidet, trägt zugleich, in der Liebe ganz eins mit seinen Brüdern, der Menschheit Gottesnot. Er leidet zürnend als der Sohn des Vaters, und doch trennt der Zürnende sich nicht von den Brüdern, sondern steht (schon seine Taufe war Zeichen dafür!) mittragend, fürbittend neben, ja unter den Schuldigen. Nur von ferne ahnen wir, wie tief ihn die Liebe in unsere Not der Gottverlassenheit und des Jornes Gottes hineingeführt hat. Seine Seele war der Kampfplatz, auf dem in furchtbarem Erbeben der Widerstreit Gottes und der Menschheit zum Aus-
trag kam. Und was seine Seele durchmachte, wurde zugleich sein äußeres Schicksal. Das Leiden um sein Volk wurde zum Leiden durch sein Volk. In dieser Durchdringung von Seele und Schicksal, in dem Zerschneiden seines Lebens und Werkes und in dem Verbluten seines Herzens hat Jesus den Riß, dessen Ernst und Tiefe wir anderen nur ahnen, ganz durchmessen.

Es mußte einen Ort in der Welt geben, an dem die Not ganz durchgerungen wurde. Jesu leidendes Zürnen, Kämpfen, Einsamwerden ist in unserer Welt die Wirklichkeit Gottes, in der er seine Menschheitsnot leidet. Der gekreuzigte Menschensohn, unser dorngekrönter Bruder, ist diejenige Wirklichkeit der Menschheit, in der sie ihre Gottesnot bewußt durchlebt. Unter denen, die sich gesund wähnen, geht er dahin, gebeugt und zuletzt gebrochen von der Last ihrer Krankheit, unter denen, die schlafen, wacht der Menschensohn zu Gott, betend, ringend, bis sein Schweiß fiel wie Blutstropfen. Das ist sein stellvertretendes Leiden. Einsam ist es gelitten und wird nun doch von Geschlecht zu Geschlecht aufs neue zum Feuerbrand in unseren Seelen, die wir vor seinem Kreuze stehen, und zieht uns in sich hinein. Um des stellvertretenden Leidens Jesu willen wird das

Kreuz die Stätte wahrhaftiger Vergebung und neugeschenkter Gemeinschaft des Heiligen mit der Menschenwelt.

So sammelt sich die starke Bewegung der dritten Geschichte mächtig an dem Tage von Golgatha. Er tut den Riß am tiefsten auf und schließt ihn zugleich. Das Kreuz ist ein hartes Nein und zugleich ein das Nein in sich aufhebendes Ja zur Menschheit. Das Kreuz steht vor Gott zugleich wider uns und zugleich für uns. So wird uns das Kreuz zum Brennpunkt der tiefsten Geschichte der Menschheit.

Damit ist seine absolute Bedeutung begründet. Wir verstehen nun, warum gerade vom Kreuze aus eine Kritik aller Religion möglich ist. Vom Kreuze aus gewinnen wir den Maßstab für alle Gottesanschauung, alle Schätzung des Menschen, alle Weltbetrachtung. Zuerst für alle Gottesanschauung. Hier scheiden wir uns von der neuen Mystik, wie sie heute viele gewonnen hat. Danach fragen wir alle Religion, ob sie von dem Widerstreit zwischen Gott und Mensch weiß; von dem persönlichen Willen, der in Zorn oder in aufrichtender Güte ernsthaft „Du“ zu mir sagt und mit mir handelt. Es gibt heute viel Frömmigkeit, die da weiß um den Gott in uns. Wir sagen nicht, daß dort nicht Erfahrung Gottes sei. Aber es ist keine vollständige Erfahrung. Niemand rede von dem Gott in uns, der nicht zuvor und zugleich spricht von dem Gott wider uns, von der Mauer, von dem Gericht. Um der Gotteserfahrung des Kreuzes willen müssen wir uns von den religiösen Gedanken der idealistischen Jugend klar trennen. Denn nur der Gott des Kreuzes ist der ganze und der lebendige Gott.

Vom Kreuze aus wird zugleich unsere Schätzung des Menschen bestimmt. Wir sind durch Gottes „Nein“ allesamt Leute eines gebrochenen Selbstgefühls geworden. Wir können nicht mit der Selbstverständlichkeit der neuen Jugend von dem Kindeswesen in uns, das nur entdeckt und entfaltet zu werden brauche, sprechen. Wir mißtrauen uns. Wir wissen von der Angst um unsere Seele, von der Schwere der Versuchung und der Not des Kampfes. Aber Gottes „Nein“ wird in seinem „Ja“ aufgehoben, darum ist uns das selbstlose Selbstgefühl geschenkt, und unseres Lebens Grundstimmung

wird durch das paradoxe Ineinander des göttlichen Nein und Ja gegeben. Wir können nicht mehr an die Menschheit glauben, denn Christus starb an ihr. Wir können aber für die Menschheit glauben, denn Christus starb für sie.

Endlich leitet sich vom Kreuze unsere Weltbetrachtung her. Wir sind Menschen eines zwiespältigen Weltgefühls geworden, und der Begriff der Welt ist uns zweideutig. Seit dem Kreuze Christi entsteht ein neues Verständnis der „Welt“: wir denken nicht nur, wie die Griechen und ihre Jünger, an die Herrlichkeit der Schöpfung, sondern das Gesetz der Sünde und des Todes ist auch „Welt“. Im Leben des Christen klingen darum zwei Lieder widereinander: der frohe Preis der Welt Gottes und das Lied des Heimwehs, das von der Stätte der Versuchung und Gottesferne sich heimwärts sehnt. Weltfreude und Weltangst kämpfen in uns.

Menschen, die vom Kreuze Christi kommen, leben aus dem Nein und aus dem Ja zugleich. Pessimismus und Optimismus durchdringen einander zu einer Tiefe des Lebens, in der die Gewähr für die Überlegenheit des Christentums, für die Vollständigkeit seiner Erfahrung der letzten Wirklichkeit gegeben ist. Der Buddhismus kennt nur das Nein zur Welt, er hört nur den einen Ton des Weltleides. Der Optimismus vernimmt nur die Töne der Harmonie des Kosmos und hält sich die Ohren zu für den Schrei des Leidens. Das Kreuz Christi hebt uns zunächst über diesen Streit der Weltanschauungen hinaus, denn es erlöst uns von der Lustfrage, aus der beide stammen, und sammelt uns ganz auf die dritte Geschichte. Dort aber begründet es einen Pessimismus, der viel tiefer ist als der eudämonistische, den Pessimismus der Schuld, — und hebt ihn zugleich in jedem Augenblick in einen unvergleichlichen Optimismus, in das jubelnde Lied von der Vergebung und Weltüberwindung in der Gottesgemeinschaft auf. Der Christ hört nicht eine Harmonie als Weltklang, auch nicht eine gellende Disharmonie allein, sondern eine immer wieder in dem Grundakkord der Gottesgemeinschaft aufgehobene Disharmonie. Das ist die Spannung unseres Lebens, in der allein wir das Geheimnis der Wirklichkeit durchleben können. —

Wir haben den Reichtum an Erkenntnis und Wahrheit, der im Kreuze Christi gegeben ist, mit diesen Gedanken nicht ausschöpfen

können. Wir haben nur wenig gesagt. Aber von dem wenigen bleibt eines das wichtigste, das eine, was das Neue Testament mehrere Male jubelnd und doch ganz schlicht rühmt: daß wir durch das Kreuz Zugang und Freudigkeit haben zum Vater. Dafür danken wir dem Gekreuzigten und seinem Leiden in Ewigkeit, daß wir ganz wahrhaftig und ganz freudig beten können.

Die Kirche.

Von Kind auf ist der Gedanke der Kirche mir heilig und herrlich gewesen, und in der Wirklichkeit der Kirche mit Bewußtsein zu atmen schien mir von jeher Reichtum des Lebens. Aber das ist keine persönliche Besonderheit. Wer den evangelischen Gedanken recht aussprechen will, muß bald, stark und froh von der Kirche reden. Luthers Wort von der Kirche gehört zu seinen frühesten und eigensten Erkenntnissen, ganz und gar nicht ein armer Rest aus katholischem Reichtum, sondern eine mächtige Neuschöpfung, wahrhaftig nicht nur ein kritisches Nein zum mittelalterlichen Kirchentum, sondern zuerst und immerdar ein starkes Ja zu der Kirche Gottes, deren Geheimnis er mit dem Evangelium zugleich neu entdeckte (wie hätte Luther sonst immer nur im Hymnenton von der Kirche sagen, wie hätte er von ihr singen können?) — ein Gedanke, so innerlich und tief, zugleich so lebenswahr und praktisch, daß wir Heutigen gewiß nicht aus Romantik oder Lutherkultus, sondern um der Sache willen in Theologie und kirchlicher Arbeit immer wieder auf ihn zurückgehen.

Als in der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts die evangelische Frömmigkeit wieder zu sich selbst kam, da fand sie mit Freude die Kirche aufs neue, und ihr Lob wurde mächtig gesungen. G. Thomastius' im Namen einer ganzen Generation ausgesprochenes Zeugnis,¹⁾ W. Löhes „Drei Bücher von der Kirche“, Lieder wie Spittas „Gottes Stadt steht fest gegründet“ reden deutlich genug. Die führenden Theologenschulen des Jahrhunderts, Erlangen und Göttingen, rückten die Bedeutung der Kirche in den Mittelpunkt.

¹⁾ Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1867. S. 247 f.

Wo evangelisches Christentum von der Kirche schweigt, da ist das ein Zeichen des Abfalls — nicht von Rom als der wahren Kirche, sondern von seinem eigensten Wesen. Der autoritäts- und kirchenlose moderne Individualismus ist kein echtes Kind der Reformation, sondern der Mystik, vielleicht auch der Aufklärung und des Idealismus. Allerdings trägt evangelisches Christentum ein wahlverwandtes Element in sich: das protestantische „Ich“, das Wörtlein persönlichster Verantwortung und Freiheit. Aber es zum einzigen, auch nur zum ersten Worte machen heißt, das evangelische Christentum verkennen und zersetzen. Immer hat evangelisches Bewußtsein die Auflösung des Kirchengedankens scharf abgewehrt.

Nicht katholisierend, sondern aus unserem Eigensten sprechen wir, wenn wir von der Kirche handeln. Durch die katholische Welt, aus der katholischen Jugend klingen heute neue, begeisterte Zeugnisse von der Herrlichkeit der Kirche. Wir hören sie mit Bewegung und könnten manche von ihnen Wort für Wort nachsprechen — mit unserem Sinne gefüllt! Bisweilen dringt ein Ton von drüben zu uns, der uns das Herz klopfen läßt vor Freude, daß wir zuletzt doch das Gleiche, Eine meinen, wenn wir von der Kirche reden.¹⁾

Aber dann stoßen wir wieder auf die Verwechslung und Verwirrung von Göttlichem und Menschlichem, von heiliger Autorität und Hierarchie, von Gewissensgemeinschaft und Rechtsorganisation, von Gewissensgehorsam gegen Gott und Kirchlichkeit. So muß, ob wir wollen oder nicht, ob wir es ausdrücklich sagen oder nicht, jedes evangelische Bekenntnis zur Kirche durch sich selbst eine klare Absage an den katholischen Kirchengedanken sein.

Alle religiösen Gedanken liegen in der Gottesanschauung schon beschlossen. Wie man von Gott redet, daran entscheidet sich, was man von Christus hält, und hiervon wieder hängt ab, was die Kirche be-

¹⁾ Ich denke an Ernst Michel, „Extra ecclesiam nulla salus“, Die Tat, Jahrgang XV, Heft 1, April 1923, S. 1 ff. Man fragt sich freilich, ob dieser Aufsatz, der von der Kirche im Stile Kierkegaards und Barths, deutlich durch beide gedanklich und sprachlich bestimmt, handelt und sogar ein Bekenntnis zum jungen Luther und seiner „Tat gerade für die Kirche“ enthält, noch katholisch ist, d. h. ob er die katholische Kirche noch mit dem Ja bejaht, mit dem sie selber, soll sie sich nicht aufgeben, bejaht sein muß und will.

deutet. Jüngst hat in München ein Benediktinerabt den alten Satz wiederholt: das Apostolische Glaubensbekenntnis sei beiden Konfessionen gemeinsam; nur im neunten Glaubensartikel, in der Lehre von der Kirche, widerstreiten sich die Auffassungen. Das mag aus einem warmen, für echte Duldsamkeit begeisterten Herzen kommen, aber es ist höchst oberflächlich gedacht. Der Graben zwischen Katholizismus und Protestantismus reicht bis in die Tiefe des Gottesgedankens und Christusglaubens. Wohl freuen auch wir uns des stark christozentrischen Zuges im deutschen Katholizismus der Gegenwart. Aber ob wir auch beiderseits „Christus“ sagen, wir meinen doch hier und dort ein ganz anderes.

Christus! Das heißt uns: in diesem Willen will Gott; in diesem Leben und seinem Ausgange ist das Gottesverhältnis der Menschheit zur letzten Tiefe enthüllt, durchlitten, zu Ende und zu neuem Anfang gebracht. Das Nein und das Ja, hier treten sie heraus, in einem Manne, seinem Handeln und Schicksal, schließlich an einem Tage. Was anderwärts in den Religionen schlummert oder halbbewußt geahnt ist, hier wird es Ereignis: die Wahrheit zwischen Gott und Mensch, nicht als ruhender Gedanke, sondern als Bewegung und Gegenbewegung, als Tat und Tatsache, als Schuld, Zorn und Liebe, als Tod und Leben. Jesus Christus der Gekreuzigte ist darum die Gottesgegenwart ohnegleichen in unserer Welt: Ferne und Nähe des Heiligen in eins, Ohnmacht und bezwingende Gewalt, Gericht und Gemeinschaft zugleich.

Um deswillen reden wir von Christus als dem „Worte Gottes“ in Person, dem einen, letzten, erschöpfenden. Das „Wort“? Meldet sich da schon wieder protestantische Nur-Geistigkeit? Werden wir dem ganzen Reichtum der Christuswirklichkeit gerecht? Oder entmächtigen wir die Christuskraft nicht zu einem bloßen Gedanken, zu etwas wie dem „Wahrheitsgehalt der Religion“? — Daß man den ganzen Tiefinn im lutherischen Verständnis des „Wortes“ so wenig verstanden hat! Unser Gott ist mehr als gewaltige Lebensmacht, mehr auch als „der höchste Gedanke“. Unser Gott ist lebendiger Wille, der das Du schafft und sucht, heiliger Geist, der wohl allen Geistern von innen her nahe ist und sie durchdringt, aber doch nicht im mystischen Einssein, sondern in der Liebe persönlicher Gemeinschaft zu seinem

Ziele kommt. Alles „Reden“ Gottes ist daher Handeln: heiliger Wille begründet königliche Gemeinschaft, immer aufs neue. Aber sein Handeln ist immer ein „Reden“, d. h. Selbsterschließung, Selbstdarbietung eines persönlichen Willens. Gottes „Wort“ ist immer Tat (damit wir die Tat im Worte nicht vergessen, sind dem Worte Handlungen beigegeben, die „Saframente“), aber Gottes Tat bleibt immerdar „Wort“. Um die strenge Personhaftigkeit und Willentlichkeit geht es uns, wenn wir von Christus nichts Größeres, nichts Reicherer sagen mögen als: „das Wort“. Wohl sind wir auch ein Stück Natur und Leben, wie die ganze unpersönliche Schöpfung, davon, daß Gott unser Leben aus seiner Kraft erzeugt, erhält und begabt. Aber was uns mit allen Geschöpfen verbindet, ist nur die Grundlage für das Besondere des Menschen, daß Gott eine Geschichte mit ihm handelt, ihn als verantwortlichen Willen setzt und um diesen Willen ringt. In dieser Geschichte ist Gott für den Menschen allezeit das große Du. Da strömen nicht unterpersönlich Kräfte und „Gnaden“ über, da geschieht unendlich Größeres, Allerpersönlichstes: der Lebendige, vor dem kein Mensch bleiben kann, läßt den Menschen mitten im Verurteilen nicht los und erschließt sich ihm als ewige Liebesbewegung heiligen Suchens. Dieses „Wort“ — nicht Kräfte sondern Gottes „Herz“, nicht Gnaden, sondern die unbegreifliche Huld des Heiligen — ist Schöpfermacht. Es schafft den Menschen um und wandelt ihn vom Innersten aus in Gottes reines Wesen. Es kann zwischen Gott und Mensch zuletzt nichts anderes geben als das „Wort“. Wer es „auch“ will, aber anderes dazu, der hat schon ein Nein zu ihm gesagt. Man kann nur so von ihm leben, daß man von ihm alleine lebt vor Gott. Hier läuft die scharfe Grenze gegen das katholische Christentum, hier hat unser unveröhnlicher Gegensatz gegen die „Christengemeinschaft“ seinen Grund. Hier gilt unerbittliche Strenge, oder alles ist verloren.

Nun können wir verstehen, was es um die Kirche ist. Christus, Gottes „Wort“, tausendfach überhört und nicht verstanden, dringt doch einigen ans Herz und findet Glauben. Das ist die Kirche: Menschen, die Gott durch sein lebendiges Christus-Wort ergriffen hat. Aber Gottes Volk, durchs Wort geschaffen, ist dann selber sofort Denkmal, Träger und Zeuge des „Wortes“. Jederzeit „geboren

aus Gott durch sein mächtiges Wort“ wird die Kirche zugleich die Mutter, die Kinder gebiert, ein Geschlecht nach dem anderen.

Nichts hat sie als Christus, das „Wort“, und was er aus ihr macht. Christus ist in ihr gegenwärtig durch den Abdruck seiner Wirklichkeit in den Schriften des Neuen Testaments, durch die Verkündigung, die jenes erste Zeugnis deutet, durch die Handlungen, Taufe und Abendmahl, die seine rettende Tat vergegenwärtigen. Aber Christus hat seine Gegenwart zugleich im Leben der Kirche selber. Die Kirche hat das Wort, aber sie muß zugleich Gegenwart des Wortes sein. Eins gehört mit dem anderen zusammen. Es hat seinen Reiz, über die Beziehung zwischen beidem nachzuspinnen. Schon das neutestamentliche Christuszeugnis ist ein Stück Kirche, Denkmal ihres Lebens: die Kirche hat das Neue Testament geschrieben, gesammelt, anerkannt, gedeutet. Und doch steht, in eigener Wahrheits- und Überwindermacht sich bezeugend, der Christus des Neuen Testamentes über der Kirche, als ihr immer neues Gewissen und Gericht. Das Neue Testament schafft das Leben der Kirche und bleibt sein kritischer Maßstab, und doch hat es zeugende Macht nur im Zusammenhang mit diesem Leben, mit einer lebendigen Gemeinde, und kann nur von ihr aus, dem lebendigsten Kommentar, immer neu gedeutet werden. Niemand versteht das Neue Testament, der nicht in der Gemeinde steht, und doch macht der Verkehr mit dem Christus des Neuen Testaments auch wieder frei von der Gemeinde.

Jedenfalls, Christus ist auch im Leben der durch ihn geschaffenen Gemeinde gegenwärtig. War er das „Wort“ im täglichen Opfer an den Vater, in seinem „Wehe“ und in seinem „Selig“, im Zürnen seiner Kämpfe und in der Erbarmung seines Dienens, in der Schärfe seines Richtens und in der Freiheit, mit den Sündern zu essen, zu vergeben und das Verlorene zu suchen, in der heiligen Stellvertretung, die fürbittend der Brüder Gottesnot und Krankheit durchlitt — so zieht er die Gemeinde in dieses Leben hinein, und damit wird sie wiederum „Wort“. Nur da ist wirklich Kirche, wo Jesu Eifer und Zorn weiterbrennt, wo Männer und Frauen den Sinkenden nachgehen, mit den Aufgegebenen zu Tische sitzen, den Befleckten dienend die Füße waschen, wo die heilige Solidarität der Liebe des anderen Gottesferne und Schuld, des Volkes Stumpfheit und Not zur eigenen

macht; wo Menschen füreinander leiden und in heiligem Opfergange priesterlich mit der Krankheit und Last der Brüder vor Gott stehen: „Eine Jungfrau muß ihren Kranz einer Hure aufsetzen, ein frommes Weib ihren Schleier einer Ehebrecherin, wir müssen ganz und gar unser Ding lassen ein Kleid sein, damit wir die Sünder decken.“ (Luther.) Christi Leiden und Opfer muß in der Kirche ständige Wirklichkeit sein, in der Gemeinschaft ihrer Glieder miteinander und mit allen. Wenn der katholische Meßgottesdienst nichts anderes wollte, als dieses tiefe Lebensgesetz der Kirche, das priesterliche Leiden und Stehen füreinander, das Liebesopfer der Gemeinde, in dem Christus gegenwärtig ist, feierlich ausdrücken — wie gerne würden wir ihn mitfeiern!

Das ist die lebendige Kirche, wo einer dem andern Christus wird. Sie ist gegenwärtiges Wort und hat weiterzeugende Macht. Wer hat mich vor Gottes Auge gestellt? Der Eindruck betender Menschen, von den ersten Kindertagen an; das Antlitz solcher, deren Stirne gezeichnet war von der Sorge um die Seele („ich trage meine Seele immer in meinen Händen“); wie manches Auge eines Namenlosen, das von Christus redete; die Lieder der Kirche, aus denen Weltangst und Gottesfriede, das Weh der Buße und das Jauchzen der himmlischen Freude klingen, die Liturgie, in der die großen Atemzüge des Glaubens Gestalt gewonnen haben, die Kantaten und Passionen J. Sebastian Bachs, durch die meiner Väter Glaube jubelt und anbetet, die Christusbilder von Grünewald und Dürer bis zu Steinhäusen, R. Schäfer und Thylmann. Alles ist mir „Wort“ geworden. In der brüderlichen Zwiesprache vor schwerer Entscheidung, in der freien Beichte und Aufrichtung stehe ich unter Christi Auge, und sein Wort redet durch den Mund des Bruders zu mir. Auch wir kennen und preisen den „Schatz der Kirche“, die Ahnenreihe des Glaubens, Hebräerbrieff Kap. 11, die durch die Kirchengeschichte weitergeht. Ohne Luthers 62. These vom 31. Oktober 1517 je zu verleugnen, bekennen wir doch dankbar: Zwar nicht die „Verdienste“ der Heiligen, aber ihr Glaubenskampf, ihr Durchleiden der Tiefen, ihr Überwinden kommt als Erbsegen, als Kraft zum Ringen und Glauben auf uns, die Nachfahren. Um nur im 19. Jahrhundert zu bleiben: Wicherns und Stöckers Angst um ihr Volk verflagt unsere unchristliche soziale

Trägheit und zündet die Flamme heiligen Willens zur Volksmission, Rietfegaards bittere Kritik zerschlägt die Selbstzufriedenheit kirchlichen Christentums, Bodelschwingshs nie ermüdende, männlich-starke Barmherzigkeit ruft zu neuem Dienste an der tausendfachen Not, Bezzeles tiefsinniges Zeugnis und priesterliche Liebe zu seiner Kirche stärkt uns die Treue und Freude des Bekenntnisses, das hingegebene Ringen unserer großen theologischen Lehrer um die „neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“, schärft den Ernst der Verantwortung, das evangelium aeternum unserem Geschlechte in seiner Sprache zu verkündigen.

Auch wir freuen uns einer successio in der Kirche, wenn auch nicht der successio episcoporum, so doch der successio fidelium. Auch uns ist die „Tradition“ nichts Geringses. Wir danken Gott für die neuen Erkenntnisse, die er der Kirche durch die Reformatoren, aber auch seither geschenkt hat, für die neuen Wege, die er führte. Die Geschichte der Kirche und ihr Ertrag wird uns auch „Wort“, im Zusammenklange mit dem Christus der Bibel, von ihm ausgerichtet und gesichtet. —

Die Kirche hat das Wort und wird immer wieder zum Worte. Darum kommt niemand zu Christus ohne durch den Dienst der Kirche. Auch wenn er eigenwillig oder enttäuscht sich von der gegenwärtigen Gemeinde löst und mit der Bibel allein leben will, bleibt er sich der Kirche schuldig, denn die Kirche schuf die Bibel, hat sie weitergegeben und gedeutet. Daß der Kirche das Wort vertraut ward, darin liegt ihre Unentbehrlichkeit für jeden Einzelnen. Und doch ist hier neben der Größe zugleich die Grenze ihrer Bedeutsamkeit begründet.

Niemand vermag Gottes Wort zu vernehmen, wenn der Geist Gottes ihm nicht das Herz rührt. Erst durch den Geist wird die Geschichte Jesu „Wort“. Der Geist ist es, der lebendig macht. „Es kann niemand zu mir kommen, es ziehe ihn denn der Vater.“ Des Vaters Ziehen aber ist seiner freien Wahl vorbehalten. Der Geist ist in keines Menschen Hand und keiner Kirche zur Verwaltung gegeben. Er kann nicht, wie Sakramentsgnade, weitergeleitet werden. Er kommt vom Himmel, als das Wunder Gottes, kraft seiner Freiheit.

Wenn Gott zu der Seele redet, dann sind Geschichte und Geist beieinander. Geist ohne Geschichte ist leer, Geschichte ohne Geist ist

blind. Geschichtslose Mystik und Historismus bedeuten in gleicher Weise ein Verfehlen des rechten Weges. Sie verletzen die eigentümliche Spannung und innere Bewegung des christlichen Offenbarungsgedankens. Gott redet zu uns vermittelt und doch unmittelbar. Gottes Wort ergeht durch eine vergangene Geschichte, und doch ist es ein Wort, das er jetzt spricht, ein neues Wort. Das Christentum vereinigt Geschichtsbindung und Geschichtsfreiheit in lebendiger, nie durch eine Formel lösbarer Spannung. Gebunden an Jesus, sind wir doch im Geiste mit ihm verbunden. „Der Herr ist der Geist.“ So kann gewiß der Geist nie von dem geschichtlichen Jesus wegführen, sondern nur in immer neuer Aneignung ihn verherrlichen, aber der Geist bedeutet zugleich die Freiheit von Jesus in seiner geschichtlichen Begrenztheit (2. Kor. 5, 16), die Neuheit und Freiheit des Christuserkennens und der Christusnachfolge für jedes neue Geschlecht, ja für jeden Einzelnen. Was so in bezug auf Jesus gilt, das ist vollends auf unser Verhältnis zum Urchristentum, zur Bibel, zur Kirche anzuwenden: Abhängigkeit und Freiheit, Gehorsam und Kritik zugleich. Weil Gottes Wort geschichtlich an uns ergeht, sind wir auf die Kirche gewiesen, auf das Vertrauen zu ihren Theologen, die uns die biblische Geschichte deuten, ihre Echtheit und Zuverlässigkeit untersuchen, auf die Überlieferung der Kirche in Bekenntnis und Formen, Lehre und Leben. Weil aber der Geist es ist, der durch die Geschichte uns ergreift, werden wir zugleich frei von der Geschichte und ihrer Autorität, von der Kirche und ihrem Leben. Die Theologen und ihre Autorität, die zwischen Christus und uns stehen, sind dann ausgeschaltet und vergessen. Unmittelbar schlägt im Geiste der leuchtende Funke der Erkenntnis Christi hinüber; es gibt ein mündiges Paternum. Das Wort als geschichtliches bindet an Geschichte, Autorität, Kirche, der Geist im Worte macht von alledem frei. Niemand kann dieses lebendige Verhältnis von Fühlung und Freiheit, von Gebundenheit und Kritik, von Kirchlichkeit und geistgewährter Selbstständigkeit in eine ruhende Formel bannen. Immer stehen zwei Sätze nebeneinander: Wir finden Christus nur durch die Schrift, und: Christus, um deswillen wir an die Schrift gebunden sind, macht uns frei von ihr. Niemand kommt zu Christus ohne durch die una sancta, und: Christus der Lebendige ergreift uns unmittelbar

und fügt uns als die Freien der Gemeinde ein. Durch die Kirche wird unser Verhältnis zu Christus, durch Christus aber unser Verhältnis zur Kirche begründet — beides gilt im Leben des Christen miteinander. Alles hängt schließlich daran, daß Autorität für die Seele nur der lebendige Gott ist, und daß dieser durch Geschichte mit uns handelt. Daher benützt und begründet er vorlegte Autoritäten, aber indem er durch sie sich selber kundtut, begrenzt und entwertet er sie auch.

Geschichte und Geist — in diesem Nebeneinander ist in noch anderer Beziehung das Problem der Kirche beschlossen. Die Kirche steht in der Geschichte und geht in ihre Gesetze ein. Geschichte heißt Abfolge von Generationen, bedeutet Vielheit, Besonderung, Trennung durch Raum, Zeit, Individualität. Geistiges Gemeinleben kann in ihr sich nicht behaupten oder weiterzeugen ohne eine Ordnung zu schaffen, Sitte und Tradition zu werden, in Buch und Bekenntnis seine Art niederzulegen und zu bewahren. Auch die Gemeinde Gottes, aus seiner Freiheit berufen und zur Freiheit bestimmt, muß „Anstalt“ werden. Gottes ist die Freiheit, aber auch die Ordnung. Der Geist weht, wo er will, aber uns ist befohlen, der Ordnung zu warten und dabei doch an Gottes Freiheit zu glauben. So muß die Kirche, ihrer Geschichtlichkeit gehorsam sich bewußt, Dauer, Sicherheit ihres Bestandes, Ordnung, Tradition haben wollen. Sie muß ihr Leben in Lehre und Sitte weiterpflanzen wollen. Das alles sind Mittel des Lebens und Mächte des Lebens. Die Kirche erscheint dabei in Kirchen. Alles Geschichtliche unterliegt Gesetzen der Besonderung. Nicht nur, daß die natürlichen Sonderungen nach Rasse und Volkstum sich auch in der Kirche ausprägen. Das menschliche Deuten des Unvertrauten, das Ringen um Erkenntnis, neues Geisteswirken, hier bejaht, dort abgewehrt, führt in den Widerstreit. Gegensätze in Dogma und Lebensform sind unausbleiblich. Und sicherlich bedeuten sie nach einer Seite hin den Reichtum der Geschichte — wir können uns der geschichtlichen Mannigfaltigkeit immer wieder freuen — trotz allen Leidens unter den Rissen.

Die letzten Worte lassen schon ahnen, wie in der Geschichte alle Lebensgesetze zugleich Todesgesetze sind. Die Kirche lebt in der Geschichte, das gibt ihr den Beruf und die Zukunft, das bedeutet aber

auch ihre Not und ihr lastendes Problem, ihre Krankheit und ihre Todverfallenheit. Gleich jeder geistigen Bewegung fällt sie den Gesetzen der Geschichte anheim. Die Organisation, die dem Geiste dienen soll, will ihn lähmen und ersticken. Die Form, in die der kostbare Inhalt sich birgt, wird ihm feind. Sitte und Tradition, statt Mächte des Lebens zu sein, werden Todesmächte. Alles Lebendige, auch das Geistige, unterliegt Todesgesetzen. Daher wird uns gerade das, dessen andere sich rühmen: das Alter, die lückenlose Sukzession und Tradition verdächtig und die bloße Treue gegen das Erbe fragwürdig. Denn die Kirche steht immer im Begriffe, an sich selber zu sterben, und gerade in den Früchten ihres gesunden und starken Lebens erzeugt sich zugleich das Gift, das sie verderben will. Die lebendige Wahrheit ist jederzeit in Gefahr, totes Dogma zu werden, der Kampf des Glaubens, zur ruhenden Rechtgläubigkeit zu entarten. Die Weite der Kirche, aber ebenso ihre Enge, die Synthese, aber nicht minder die „Dialektik“ zur Weltkultur neigt immer dazu, Verrat am Evangelium zu werden. Wie oft, vom frühesten Katholizismus und seinem Synkretismus an bis zu der modernsten religionsgeschichtlichen Theologie, führte das pflichtmäßige Eingehen auf Zeitgedanken und Philosophien zur Preisgabe der christlichen Wahrheit, wie oft aber auch Klang aus dem anderen Rufe zum Abstandhalten gegen die Welt und Kultur lauter Lieblosigkeit und Untreue und ängstliche Unfreiheit! In Menschenhänden will alle Ordnung immer wieder Starrheit werden, jeder „Stellvertreter Christi“ zum Großinquisitor, Weltmann und Cäsar, aller Dienst in Herrschaft sich verkehren, alles Priestertum in Pfaffentum, ja selbst das Prophetentum in „Gesetz“. So bedeutet die Kirchengeschichte nicht nur eine Entwicklung (sie hat gewiß ihr Recht, und die Notwendigkeiten der Kirche mit Pietisten und Biblizisten am Urchristentum zu messen ist sinnlos!), sondern auch Degeneration. Das ist noch etwas anderes als die Entäußerung Gottes, die mit seinem Eingehen in die Geschichte gegeben ist. Man kann nicht, wie moderne Katholiken, um über das Menschlich-Allzumenschliche der Kirche schnell zu beruhigen, von der Knechtsgestalt der Kirche gerade so wie von der Knechtsgestalt des Gottesohnes reden. Denn die Kirche ist voller Sünde; die Unzulänglichkeit und immer

neue Entartung zeugt nicht nur von unentrinnbaren Todesgesetzen alles geschöpflichen Lebens, auch herrlichster Geistesbewegung, sondern sie verlagert auch die Schuld. Nichts in der Kirche ist von der Möglichkeit der Verschuldung und den Todesgesetzen der Entartung ausgenommen: ihr Dogma so wenig wie ihr Leben, ihre Ämter und Ordnungen so wenig wie ihre Personen und das Kirchenvolk.

Daher hat kein Amt die Verheißung der Unfehlbarkeit. Es gibt kein Reden ex cathedra — ob nun der Papst spricht oder ein Spruchkollegium, eine Synodenmehrheit oder eine theologische Schule, eine Gemeinschaftskonferenz oder eine kirchliche Bekenntnisschrift oder eine Kirchenzeitung, es gibt kein Reden ex cathedra, das nicht Verhüllung oder Entstellung der Wahrheit sein könnte. Wohl hat die Kirche Gottes die Verheißung, in alle Wahrheit geleitet zu werden. Aber doch gewiß nicht so direkt, daß irgendein Amt, daß die Mehrheit oder vielleicht gerade die Minderheit oder, am naheliegendsten, die Mittelpartei, je ohne Vorbehalt und Bedenken ihren Spruch mit der Wahrheit Gottes, ihre Sache mit der Sache Jesu Christi gleichsetzen dürfte. Alles menschliche Sprechen kann Gott noch bald genug als halbe Wahrheit oder als Trug enthüllen, beschämen und richten. An die „Unfehlbarkeit“ der Kirche Gottes glauben, bedeutet aber dieses: gewiß sein, daß die lebendige Wahrheit, und ob es lange währte, zuletzt jedesmal durch allen Trug hindurchbricht, daß Christus immer wieder aufersteht aus den Gräbern, in die nicht nur seine Feinde, sondern auch die Kirchen ihn legten. Es heißt: glauben an die immer wieder zu erwartende Revolution des Geistes in der Kirche. Neben der Schätzung der Tradition muß der Glaube an die Revolution stehen — wobei nur niemals zu vergessen ist, daß auch die Revolution wieder Tradition schafft, daß auch zürnendes Prophetentum nicht umhin kann, neuem Priestertum die cathedra zu bauen, daß eine aus der Buße entstandene Reformationskirche gerade um dieses ihres Ursprungs willen unbußfertig zu sein geneigt ist.

Die Kirche muß in der fortwährenden Buße stehen, eben als Kirche und an ihrem Kirchentum. Sie darf sich um den Ernst dieser Buße nicht drücken durch die oberflächliche und bequeme Scheidung von „Wesen“ und „Erscheinung“, wie man es heute von katholischen Schriftstellern oft vernimmt; die „Erscheinung“ wird als unzulänglich,

Unfehlbarkeit
nur durch
Gott

Revolution
in der Kirche
wird Tradition
schafft

Kirche muß in der fortwährenden Buße stehen, eben als Kirche und an ihrem Kirchentum.

diesseitig, besleckt preisgegeben, aber das „Wesen“ ist der Buße entzogen. Was meint man mit dem „Wesen“? Noch einmal: auch das Dogma ist Gegenstand der Buße, nicht nur die Verfassung, auch das Bekenntnis, nicht nur das Gemeindeleben. „Wesen“ ist nur das lebendige Wort Gottes, das vielleicht trotz der Kirche in ihr weiterlebt, das sie aber gerade mit dem, was sie für ihr „Wesen“ hält, heillos verhüllen und entstellen kann. Bis in die Tiefe muß die Buße dringen! Darum muß jede Kirche gegen sich selber protestantisch und „antikirchlich“ sein und zu ihren Dogmen und Lebensformen stets in der Haltung der Kritik stehen, zu dem Unbestrittenen und geschichtlich Notwendigen am meisten.

Aber diese Kritik der Kirche ist immerdar eine ganz konkrete und ihre Buße wirkliches Handeln, bestimmte Tat. Ich füge das ausdrücklich bei, um die letzten Sätze auch für ungeübte Augen gegen Barths und Gogartens Rede von der Krisis, in der die Kirche jederzeit stehe, abzugrenzen.¹⁾ Die Kirchenkritik der dialektischen Theologie ist unkonkret durch und durch. Auch wo sie sich konkreter Züge bedient, bedeuten sie doch nur Anschauungsstoff für den einen, im voraus feststehenden, in allem analytisch wiederholten Satz, daß alles Geschichtliche und Menschliche Gott nur verhüllt und daß Gottes Wort nur im Versagen, Scheitern und Sterben des Menschenwerkes, also auch der Kirche, gehört werden kann. Diese Kritik an allem Kirchentum wird die wirkliche Buße der Kirche nicht befördern, sondern gerade hemmen. Buße heißt: aus Trägheit aufstehen, konkrete Schuld bejahen, das übersehene Werk endlich angreifen, enge Gedanken und lähmende Formen zerbrechen — im Namen Gottes. Das Nein echter Buße ist immer ganz konkret und stammt aus einem ebenso konkreten Ja zu klaren Pflichten, bestimmtem Dienste, neuen Wegen. In der neuesten Theologie aber legt sich auch auf den neuen Ernst, die entschlossene Wendung einer bußfertigen Kirche sofort das lähmende Nein der unentrinnbaren „Krisis“: die Kirche kann aus ihrer Sünde nicht heraus, es gibt keine Wendung von der Buße zur Wahrheit, von menschlicher Weisheit zur Verkündigung des Wortes Gottes — das nur ist ihre Wahrheit, daß sie ihre Unwahr-

¹⁾ Vergl. vor allem Barths Römerbrief, Kap. 9 ff.

heit eingesteht, so nur „hat“ sie Gottes Wort, daß sie schmerzlich bekennt, es nicht zu haben. Diese Theologie meint, in der Nähe der Reformatoren zu stehen. Aber der Hiatus ist offenkundig. Die Modernen verkünden: „Wo die Kirche ihren Zweck erreicht, da ist der Zweck Gottes verfehlt,“ „das Menschenwerk der Kirche kann nie Gottes Werk sein,“ gerade die lebendige Kirche ist es, „die den Namen hat, daß sie lebe und ist tot“. Aber Luther schied sich von dem Menschenwerk der Kirche im Namen der Wahrheit Christi und seines Evangeliums, unternahm ganz konkrete „Reformation“ und pries Gott, der zu diesem Werke seine Gnade gegeben habe.

Die Kirche kann voll Wahrheit Gottes sein, nicht nur (wie die dialektische Theologie will) indem sie keine Wahrheit hat und ratlos ist, sondern neben der Verhüllung kann Offenbarung stehen, unter der Entstellung Wahrheit lebendig bleiben. Kann Gott an allem seinen Zorn und die Todesgesetze zeigen, auch an höchsten Kirchenämtern und größten Führern, so kann er auch alles benutzen als Stimme der Wahrheit, sogar die Theologen, sogar Synoden, sogar katholische Bischöfe, sogar das Papsttum. Das ist seine Freiheit.

Damit sind wir Luthers tiefsinniger Theologie der Kirchengeschichte nahe gekommen. Sie schließt Zweifel und Glauben, ein Nein und ein Ja ein. Die Geschichte Israels und der Kirche drängt ihm die Frage auf: „Wer weiß, ob es nicht im ganzen Verlauf der Geschichte, von Anbeginn, immer so um die Kirche Gottes stand, daß die einen Volk und Heilige Gottes hießen und es doch nicht waren, die anderen aber unter ihnen lebten wie der heilige „Rest“, ohne jene Namen. Die Kirche Gottes selber ist nicht so gemein und am Tage wie der Name ‚Kirche Gottes‘. Abscondita est Ecclesia, latent sancti.“ (Weimar. Ausg. Bd. 18, S. 651f.)

Aber diese demütige Erkenntnis hat dann auch ihre Kehrseite. Ist keine Tradition und Verfassung, kein Priester- und Papsttum Gewähr für das Dasein der Kirche Gottes, so ist auch nichts von alledem zuletzt Hindernis dafür. Denn Gottes Wort ist, schon durch die Bibel, dann aber auch in den Liedern, der Liturgie, den Ordnungen der Kirche trotz allem irgendwie noch da, und der Geist weht, wo er will. So weiß der Glaube an die Geisteskraft des „Wortes“, die auch durch Mauern von Menschengedanken durchschlägt, überall

Rest
a —

Kirche Gottes. Wie nachdrücklich hat Luther ausgesprochen — und man soll das neben seinen harten verurteilenden Worten nicht vergessen! — daß auch die römische Kirche „heilig“ sei, denn sie habe den heiligen Namen Gottes, das Evangelium und die Sakramente — Kirche aber sei überall auf Erden, wo das Evangelium ist (Erl. Ausg. Gal. I., S. 40ff.). Das heißt wahrhaft „katholisch“ denken. Es gibt echt katholische Weite nur auf evangelischem Boden. —

So schauen wir die Kirche. In aller geschichtlichen Mannigfaltigkeit, deren wir uns freuen als des Reichtums Christi, und trotz aller schmerzlichen Spaltung, unter der wir leiden, erfassen wir im Glauben die tiefe Einheit der una sancta, aller an Christus Gebundenen. Glaubend, betend, Christum bekennend wissen wir uns eins mit seinem Volke aller Zeiten, aller Rassen, aller Kirchen. Diese Einheit spottet Spenglers und seiner Zerreißung der „Menschheit“ in gegeneinander einsame Kulturseelen. Die Einheit im „Geiste“ greift tiefer als alle Sonderung des „Seelentums“. Wer diese Einheit in dem Zusammenschlusse aller geschichtlichen Kirchen zu einer Organisation darstellen wollte, der würde die Mannigfaltigkeit vergewaltigen und dadurch gerade der Einheit ihre Tiefe nehmen. Das gilt nicht nur von der katholischen Hoffnung, daß noch einmal die ganze Christenheit sich zu dem rechten Hirten, dem römischen Papste, zurückfinden werde, sondern auch von Heilers durchaus katholisch empfundenem „Sehnsuchtstraum vom Pastor Angelicus“. ¹⁾ Andererseits freilich sollen die Kirchen die letzte Einheit nicht nur glauben, sondern auch pflegen, indem sie Fühlung halten, Arbeitsgemeinschaft suchen, wo es möglich und geboten ist, die Wahrheit Christi auch in der anderen Kirche ehren und wert halten und einander die Gemeinschaft lebendiger Auseinandersetzung, scharfer Kritik, ernstesten Kampfes um die Wahrheit bewahren. Wir glauben die Einheit gewiß auch da, wo wir sie nicht pflegen können. Aber der Glaube bewährt sich nicht nur darin, daß er auf sichtbare und greifbare

¹⁾ Fr. Heiler, Der Katholizismus. München 1923. S. 334 ff. — Doch vergl. immerhin auch Luther, der noch 1519 in den operat. in psalmos (W. A. 5, 57) den Primat Roms nicht verwarf. Nur sollte er statt mit Gewalt und als göttliches Recht vielmehr *fidelium consensu et charitatis vinculo* aufgerichtet sein, eine *monarchia charitatis servientis*, nicht *dominantis potestatis*.

Gemeinschaft, wenn es sein muß, verzichten kann, sondern auch darin, daß er sie immer wieder ersehnt und pflegt.

So geht der Blick, wenn wir von der Kirche reden, in die Weite, Kirchen, Erdteile, Jahrhunderte umfassend. Aber dann kehrt er wieder zurück, in die nächste Nähe. Die unmittelbare Wirklichkeit der Kirche soll für jeden zuerst die Ortsgemeinde, der er angehört, sein, denn obgleich bis zum Ende der Tage „Kirche“ ein Wort des Glaubens bleibt und niemand ohne Vorbehalt von irgendeinem oder irgendeiner Gemeinschaft sagen kann „hier ist die Kirche“ — denn Gottes Geist beruft zu ihr, und das bleibt Geheimnis —, so erfahren wir die Kirche doch als wirkliche Gemeinschaft. Was von der ganzen weltweiten Kirche gilt, daß sie „Christi Leib“ ist und jedes Glied seinen besonderen Beruf, seine eigene Gabe und seinen Dienst am Ganzen hat, das ist doch im Neuen Testamente zuerst von einer Ortsgemeinde gesagt worden und weist uns auch heute immer zunächst auf sie. Hier sollen wir die Gemeinschaft suchen, in der Christi Leben uns ergreift, hier die Treue halten und den Dienst finden, der uns zu Mitarbeitern Christi macht. Die ganze Tiefe der kirchlichen Aufgabe, die ganze Menschlichkeit und Not, den vollen Ernst, aber auch den Reichtum und die Herrlichkeit der Kirche Gottes — alles erfahren wir gesammelt in dem begrenzten und bescheidenen Leben unserer Heimatgemeinde, in der Treue, die uns an sie bindet.

Protestantismus und deutsche Nationalerziehung.¹⁾

Leitfäße.

I. Protestantismus und deutsches Wesen.

1. Der Protestantismus lutherischer Prägung stellt, unbeschadet der universalen Bedeutung seines religiösen Grundgedankens, einen Durchbruch germanischen Geistes in der Geschichte des Christentums dar. Er ist mit wesentlichen Zügen der deutschen Volksart, auch mit ihren Schwächen, wohlverwandt.
2. Der lutherische Protestantismus ist durch die deutsche Art und die deutsche Art durch den Protestantismus mitgestaltet.
3. Die Bedeutung des Protestantismus für die deutsche Art und ihr Werden beruht in erster Linie darauf, daß er die Bibel als deutsches Volksbuch ganz frei in ihrer lebendigen, kritischen und immer wieder erneuernden Macht in das Leben unseres Volkes hineingestellt hat. Diese Wirkung der Bibel greift viel weiter als der Einfluß der protestantischen Kirchen und der besonderen Art des lutherischen Protestantismus. Durch seinen „Biblizismus“ weift und wächst der Protestantismus immer wieder über sich in seiner besonderen Gestalt hinaus.
4. Der Protestantismus hat nächst dem vor allem durch seinen Freiheits-, Wahrheits-, Gemeinschaftsgedanken, in dem seine religiöse Grundidee erscheint, das deutsche Wesen beeinflusst.
 - a) In dem lutherischen Bekenntnis zu der „Freiheit eines Christenmenschen“ ist das protestantisch-deutsche Führerideal des nur Gott verantwortlichen freien Gewissens begründet. Zugleich wirkt die letzte Unmittelbarkeit des Gewissens zu Gott, die übrigens ein lebendiges Verhältnis zur Gemeinschaft

¹⁾ Vortrag, gehalten in Halle a. S. am 6. März 1926 auf der 2. Tagung für deutsche Nationalerziehung, veranstaltet von der Fichtegesellschaft. Die Tagung war auch von Katholiken besucht. Dem obigen ging ein katholisches Referat voraus.

nicht aus-, sondern einschließt, dem Massewerden des Volkes, das die furchtbare Gefahr unserer Tage nicht nur für die Arbeiter, sondern für alle bedeutet, entgegen.

b) Das evangelische Christentum hat für die Einheit des Geisteslebens entscheidende Bedeutung, weil es sich dem freien Kampfe um die Wahrheit stellt. Dafür muß es freilich, wie seine Kirchen deutlich zeigen, auch die Last und die Wunden des Kampfes tragen. Gerade hierin ist der Protestantismus mit der deutschen Art und dem deutschen Volkschicksal verwandt.

c) Der protestantische Gemeinschaftsgedanke, in der Gestalt von Luthers Bild der Kirche Gottes, hat seine Sendung nicht nur in der sozialen, sondern auch in der kirchlichen Zerklüftung unseres Volkes. Die Gemeinde des füreinander stellvertretenden Priestertums ist die einzige Hoffnung angesichts der zerstörten Volksgemeinschaft.

5. Die Erziehungsmacht des Protestantismus vermittelt sich nicht zum wenigsten durch das Fortwirken der Gestalt Luthers, durch die Sprache und das Lied der reformatorischen Zeit.

6. Das protestantische Erbe lutherischer Prägung hat den deutschen Geist in seiner Selbstbehauptung gegenüber fremdem, besonders westlichem Gute immer wieder als Gewissen gestärkt.

II. Protestantismus und nationaler Wille.¹⁾

7. Der Protestantismus teilt den gemeinchristlichen Universalismus und weist daher jeden Absolutheitsanspruch einer Nation oder Rasse ab.

8. Der Glaube an Gottes Schöpferwillen begründet den völkischen Gedanken. Der Protestantismus erfährt die Beziehung des Gottesreiches zu Volkstum und Vaterland als das Verhältnis nicht zweier Werte, sondern des unbedingten Herrn zu der bestimmten geschichtlichen Verantwortung, die von ihm aus den Ernst unbedingter Treuepflicht bekommt. Damit ist die Hingabe an Volkstum und Vaterland zugleich begründet und gereinigt.

¹⁾ Der zweite Teil der Thesen wurde im Vortrage nicht mehr ausgeführt.

Die irdische Treue hat nur, indem sie Gehorsam gegen Gott ist, recht; umgekehrt: der Gehorsam gegen Gott bindet uns zu bestimmter irdischer Treue.

9. Die lutherische Lehre über das Verhältnis von Gottesreich und Staatsleben hat der politischen Weltanschauung unserer großen deutschen Staatsmänner ihre nüchterne Wahrhaftigkeit und damit sittlichen Ernst gegeben. Es wird für die Frage nach einem würdigen und ritterlichen Verhältnis der Völker zueinander, in einer Welt der Gegensätze, entscheidend sein, ob die anderen Völker uns hierin verstehen lernen.

Nicht von dem Anteil des Protestantismus an der bewußten Erziehung unseres Volkes zur Deutschtum will ich im folgenden reden. Von der Bedeutung vielmehr, die der Protestantismus tatsächlich, unbewußt, ungewollt für das deutsche Wesen gehabt hat und haben wird, wollen wir handeln. So verstanden allein entspricht unser Thema dem Wesen des Protestantismus.

Der Protestantismus tritt als eine rein religiöse Bewegung in die Welt. Er wollte nicht deutsch sein. Zwar macht Luther in seinem Aufruf „An den christlichen Adel deutscher Nation“ sich die Anliegen und Beschwerden der Deutschen wider Rom zu eigen — es lobt nicht nur evangelischer, sondern auch deutscher Zorn durch diese Schrift. Aber Luther lehnt das Bündnis mit dem Rittertum ab, ebenso wie später die Führerschaft in der sozialen Bauernbewegung. Man darf das Reich Gottes und irdische, weltliche Dinge nicht ineinander mengen. Dieser Grundsatz verbot es ebenso, das Evangelium in den Dienst nationalen wie in den sozialen Willens zu stellen. Die strenge Sammlung seines reformatorischen Willens, die herbe Zurückhaltung ist nicht das Geringste an Luthers Größe.

Aus einer rein religiösen Frage ist der Protestantismus geboren. Die Reformation hat ihre Voraussetzung und ihren Ort in der „katholischen“, d. h. über die Grenzen der Länder und Nationen hinweg gemeinsamen christlichen Geistesgeschichte. So ist die Reformation ein allgemein-christliches, ja ein universal-religionsgeschichtliches, nicht nur ein deutsches Ereignis. Den Vätern unserer Kirche

wäre der Gedanke, deutsches Christentum zu wollen, niemals gekommen und seltsam erschienen. Sie wollten das Evangelium, biblische Reinheit. Sie wollten Paulus und seinen Römerbrief wieder zu Ehren bringen. So kann man denn auch über das Wesen des lutherischen Protestantismus handeln, ohne vom deutschen Wesen ein Wort zu sagen: das Luthertum stellt sich dar als eine durch das Mittelalter negativ und positiv vorbereitete Entwicklungsform des Paulinismus. Dem entspricht es, daß tatsächlich der Protestantismus, auch der lutherische, wie er aus einer universal gültigen und lebendigen Fragestellung entstand, über deutsches Volkstum, ja über das Germanentum hinaus wirksam geworden ist, z. B. unter den Slawen und Magyaren. Wir würden das Beste verraten, wenn wir das Luthertum, das aller Welt dienen will, als „das deutsche Christentum“ empfehlen wollten.

Dennoch, die rein religiöse Bewegung des lutherischen Protestantismus hat, wohin sie kam, das völkische Bewußtsein geweckt oder verstärkt.¹⁾ Das Luthertum hat überall das Nationale gefördert, unbewußt, ungewollt. Man übersetzte die Bibel in die Landessprache, man machte die Volkssprache zur kirchlichen Predigtssprache, erhob sie dadurch zur Kultursprache und gab ihr die Möglichkeit geistiger Entwicklung. Das alles geschah nicht aus Liebe zum Nationalen, sondern um des Dienstes am Evangelium willen: jedes Volk soll Gott in seiner Sprache hören und anbeten. Die Förderung des Nationalen war Nebenerfolg, eine ungewollte „nationale“ Bedeutung, die der Dienst am Evangelium gewann.

Das alles gilt z. B. für Schweden, Finnland, Estland, Litauen, Südslawien. Und doch gilt es für Deutschland in besonderer Weise. Ein Deutscher ist Luther gewesen — „meinen Deutschen bin ich geboren, ihnen will ich dienen“. Die nationalerzieherische Bedeutung des Luthertums für die Deutschen ist eindringlicher, unmittelbarer als irgendwo sonst in der Welt. Das hat seinen Grund darin, daß deutsche Art und Protestantismus in enger Beziehung zueinander stehen. Es ist nicht zufällig, daß der Durchbruch durch das römisch-mittelalterliche System gerade in Deutschland geschah.

¹⁾ Vergl. zum Folgenden W. Eiert, Das Luthertum und die Nationen. Allg. ev.-luther. Kirchenzeitung 1925.

Längst stand die deutsche Seele im Ringen mit dem Romanismus, in dessen Formen ihr das Evangelium gebracht war, wider die römische Art, die im Laufe des Mittelalters sich schwerer und schwerer über die Eigenart deutschen Volkstums legte und sie einzwängen wollte.¹⁾ „Es ist einmal nicht anders: die Geschichte des deutschen Geistes hebt sich erst in dem Augenblick mit ganz deutlich erkennbarer Eigenart von der allgemeinen europäischen Entwicklung ab, als die religiösen Bedürfnisse der deutschen Seele in Widerspruch treten zu dem Geist der romanischen Kirche.“ In diesem Zusammenhange gesehen stellt die Reformation Luthers sich dar als die Höhe einer durch das ganze Mittelalter hindurch lebendigen Bewegung der deutschen Seele, ihres meist unbewußten Ringens um Eigenheit und Freiheit im Verhältnis zu Gott und seinem Evangelium.

Daher und in diesem Sinne wagen wir es, mit allen vorhin gemachten Vorbehalten, vom deutschen Charakter des lutherischen Protestantismus zu reden. Worin besteht die Verwandtschaft zwischen dem Protestantismus und dem deutschen Wesen?

Ehe wir davon handeln, sei ausdrücklich betont: das „deutsche Wesen“ ist nichts einfach und eindeutig Gegebenes. Kann nicht auch der deutsche Katholik den Nachweis antreten, daß Katholizismus und deutsche Art wahlverwandt sind? Andere haben in der mystischen Strömung von Meister Eckhart bis zur modernen „Mystik“ das Wesen der „deutschen Frömmigkeit“ erkennen wollen.²⁾ Und Fr. Kittelmeyer lehrt gar, daß das deutsche Wesen erst in dem gnostisch-naturalistischen Kultus der „Christengemeinschaft“ seine Erfüllung finde. Wir merken schon: über „das deutsche Wesen“ läßt sich nicht rein induktiv, d. h. lediglich auf Grund von Beobachtung reden. Ein Wesensbegriff wie dieser kommt nur durch schöpferische Erkenntnis zustande, als ein Bekenntnis; wohl auf Grund von Erfahrung, aber doch nur in Entscheidung gebildet. Er ist nicht eindeutig an der Geschichte abzulesen: es steckt ein Ideal in ihm, ein Glaubensakt, ein Willensziel. Die Stellung zu Luther entscheidet mit darüber, was jemand für wesenhaft und wahrhaft

¹⁾ Vergl. Gerhard Ritter, Luther — Gestalt und Symbol. 1925. S. 10 ff.

²⁾ Vergl. den Sammelband „Deutsche Frömmigkeit“, herausg. von Walter Lehmann. Jena, Diederichs.

deutsch hält. War Luther Höhe oder Entartung deutschen Wesens? So gehen wir gleichsam auf der inneren Linie des Protestantismus mit unserem Sage von der Verwandtschaft deutschen und protestantischen Geistes. Was deutsches Wesen sei, ist nicht etwa klare gemeinsame Voraussetzung der Konfessionen, sondern gerade Gegenstand des Kampfes, der Auseinanderlegung zwischen ihnen.¹⁾

Worin nun finden wir Evangelischen den Protestantismus und die deutsche Art miteinander verwandt? Aus welchen Zügen der deutschen Seele stammt die Unruhe, das Verlangen, das fragend und fordernd durch das ganze Mittelalter hindurch an die Tore Roms klopfte?

Das Entscheidende ist wohl dieses: in der deutschen Seele lebt die Sehnsucht, vom Heliand an bis zur Reformation, das Evangelium in durchaus personhaften Beziehungen zu ergreifen, in dem „evangelischen“ Du des reinen Vertrauens, in dem „protestantischen“ Ich der persönlichen Verantwortlichkeit und Freiheit. Das erste wird deutlich an der Art, wie die Deutschen die Wirklichkeit Gottes und die Gestalt Jesu Christi erfassen.²⁾ Tief entspricht es germanischer Art und macht germanisches und biblisches, ja gerade alttestamentliches Denken — was viele Völkische verkennen — einander so verwandt: daß Gott weder das höchste Sein noch die Idee noch ausschließlich der Gesetzgeber ist, sondern der lebendige Herr der Geschichte, der in der Gegenwart wirkt und schafft. Oder man nehme das Verhältnis der deutschen Seele zu Christus: im Lebenswesen, im Recht, spielen die persönlichen Beziehungen der Treue und des Gehorsams eine wichtige Rolle. Überall findet der Deutsche diese Beziehungen. Deutsche haben allezeit ihren Herrn gesucht, den Mann ihres Gehorsams und ihres Vertrauens. Wie persönlich hat das niederländische Volk seinen „Heliand“ erfasst, als Herzog und Herrn, dem Vertrauen und Gehorsam entgegenschlägt. Bei Luther höre

¹⁾ Aber die Konfessionen sind, vor aller Bestimmung über das „deutsche Wesen“, tatsächlich durch es auch verbunden. Der deutsche Katholizismus ist etwas anderes als der außerdeutsche. Es hat Sinn, nach den gemeinsamen deutschen Zügen des deutschen Katholizismus und des deutschen Protestantismus zu fragen.

²⁾ Vergl. H. v. Schubert, Geschichte des deutschen Glaubens. 1925.
Altthaus, Vorträge. 7

ich immer wieder diesen Ton von dem „Manne“ Christus, der uns das Herz abgewonnen hat. Deutsche Art hat sich daher zu jeder Zeit einer Verrechtlichung, einer Verfirchlichung, einer Verdinglichung des Heiligen widersetzt. Die Gottesbeziehung ist dem Deutschen persönliches Verhältnis von Willen zu Willen, Kampf mit Gott. Alle religiösen Erfahrungen lassen sich nur in Willensbeziehungen persönlicher Prägung ausdrücken: Gottes Treue, unser Vertrauen. Luther hat sich gewiß auch die Gedanken des Athanasius und des Anselm von Canterbury über Christus zu eigen gemacht, aber das Tiefste bei ihm war doch, was jene Schlusszeile des großen Weihnachtsliedes „Gelobet seist du, Jesu Christ“, ausdrückt, wo Luther nach allem Sinnen vor dem großen Wunder der Inkarnation ganz schlicht endet: „Das hat er alles uns getan, sein groß Lieb zu zeigen an.“ D. h. daß wir in Christus des Vaters Herz und Willen haben, daß ein persönliches Leben dem unseren entgegenbricht und daß unser Verhältnis zu Gott nichts anderes ist, als Ja zu sagen zu diesem seinem Willen.¹⁾ Das ist die tiefste Wahlverwandtschaft deutschen Geistes und protestantisch-lutherischer Art. Man kann es noch anders klarmachen. Grundbegriff der Religion für den Protestantismus ist das „Wort“. Hier muß ein Mißverständnis immer wieder abgewehrt werden. „Wort“ bedeutet nicht Worte, und noch mehr: Wort bedeutet nicht Geistigkeit im Gegensatz zu Gestalt und Form, nicht Spiritualismus im Gegensatz zur Ganzheit; Wort bedeutet nicht, daß nicht gehandelt wird — das Wort ward „Fleisch“, Tat, Geschichte —, sondern, wenn protestantischer Offenbarungsbegriff derjenige des „Wortes“ ist, so soll das heißen: es geht hier überall um ganz Persönliches, um Sprache von Willen zu Willen. Hier wird nur so mit dem Menschen gehandelt, daß ein Herz sich auf tut, daß Gemeinschaft entsteht.

Die Wahlverwandtschaft des deutschen und des protestantischen Wesens ist aber nicht nur am Du-Charakter des Glaubens, sondern ebenso am Ich-Charakter protestantischer Gewißheit und Freiheit aufzuzeigen. Wir reden von dem Gewissenscharakter deutscher Art und des Protestantismus. Sigismund Rauh hat einmal gesagt:

¹⁾ Vergl. auch meine Schrift „Luther und das Deutschtum“. 1917. S. 6 ff.

„Allem, was anderwärts sich zu fügen hat, verleiht germanischer Sinn das Recht der Individualität. Das früh und unumschränkt verliehene Recht der Selbstbestimmung macht den Germanen selbständig, verantwortungsfreudig, aber auch eigensinnig und unfügsam.“ Deutschland war niemals das Land der Massenbewegungen, der geistigen Uniformierung und Disziplinierung. Keiner der großen katholischen Orden wurde auf deutschem Boden gegründet. Das hängt zusammen mit dem Gewissens- und Freiheitscharakter deutscher Art. Da, wo der Deutsche noch so siedeln kann wie einst, in Westfalen und zum Teil in Niedersachsen, ist diese Art am klarsten ausgeprägt. Darum hat das deutsche Volk gerade in seinen nordischen Teilen Luther zugejubelt, weil er die ganze königliche freie Selbstbestimmung des Gewissens, aber auch die ganze Strenge unerbittlicher persönlicher Verantwortung zur Geltung brachte. Man kann zeigen, daß in der deutschen Frömmigkeit schon vor Luther ein Durchschlagen persönlicher Verantwortlichkeit sich geltend machte. Das Freiheitsideal des deutschen Menschen kommt in Luthers Predigt von der Freiheit eines Christenmenschen zur Erfüllung. Das trotzigste Kraftgefühl des Deutschen kehrt in den Lutherliedern wieder, gereinigt und erhöht in das Triumphlied des Paulus. Die Worte vom Königtum der Kinder Gottes, die Luther in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ wieder aufzunehmen gewagt hat, sind wie ein Feuer durchs Land gelaufen, oft mißverstanden, oft ins Natürliche und Zuchtlose umgewandelt und umgedeutet, aber in ihrem echten Sinne tiefste Erfüllung für das Freiheitsfehlen der deutschen Seele. Daß wir aller Dinge Herren sind, weil alles dienen muß zum Leben der Seele in Gott, das ist ein Gedanke, der in Deutschland gezündet hat wie kaum anderswo.

Auch in den Schwächen sind deutsche Art und Protestantismus verwandt. Die deutsche Schwere, die es nur in höchster Not zur Tat bringt, jener Wahrhaftigkeitsindividualismus, der so leicht zum Eigensinn und Trotz wird und den Weg zur lebendigen Gemeinschaft so schwer findet, die Schwäche des Deutschen zu organisieren, das alles teilt der Protestantismus mit dem Deutschtum. Er ist in diesen Punkten durch die deutsche Art mitbestimmt und hat die deutsche Art bestärken helfen.

Diese Züge der Verwandtschaft bedeuten die Voraussetzungen für die protestantische Nationalerziehung. Wenn wir nun aber im einzelnen die erzieherischen Kräfte und Mittel, mit denen der Protestantismus auf das deutsche Wesen Einfluß gewonnen hat, betrachten, so müssen wir von dem, was man gemeinhin protestantische Art nennt, zunächst ganz absehen. Das Bedeutsamste, das der Protestantismus an der deutschen Seele tat und tut, ist das Überprotestantische, das „Katholische“ an ihm, das, was über die Kirche in ihrer Sondergestalt hinausweist. Dies ist es, daß er die Bibel als ein Volksbuch in das deutsche Volk hineingestellt hat. Man kann fragen, ob die Bibel noch heute lebendiges deutsches Volksgut ist. Aber man wird antworten müssen, daß da, wo der Protestantismus lebt, auch die Bibel lebt. Es braucht nicht wiederholt zu werden, was dieses Buch für die deutsche Sprache bedeutet hat; gewiß nicht ihre Schöpfung, aber Vertiefung und große Bereicherung. Mehr als einmal hat sich unsere Sprache an der Bibel erneuert! Und man braucht nur einen Blick in den Büchmann zu werfen, um einen Eindruck von dem zu bekommen, was an Bibelzitaten in unsere Sprache eingegangen ist. Das alles aber ist nur der Vordergrund. Wichtiger ist das andere. Nun kommt es zu der unmittelbaren Zwiesprache der deutschen Seele mit der biblischen Welt; gewiß nicht nur im Fühlungnehmen, sondern auch im Abstandhalten, jedenfalls aber so, daß mit der Bibel eine Macht immer neuer Lebendigkeit, eine Kraft der Kritik, der Wiedergeburt in das innere Leben unseres Volkes eintritt. Jedes Volk wird, was es werden kann und soll, nur im Ringen mit diesem Buch, das die tiefsten Schächte aufreißt. Damit hat der Protestantismus ein Element eingeführt, das viel weiter wirkt, als die Kirche selbst, und zugleich eine Macht, die ihn selber immer wieder unter das Gericht stellt. Der echte „Biblizismus“ hat immer neue Durchbrüche des Evangeliums auf deutschem Boden vermittelt. Er stellt die Kirche selbst immer wieder in die Buße. Er behütet vor dem Wahne der „beati possidentes“ und erhält lebendig.

Der deutsche Protestantismus vermittelt aber nicht nur die Bibel, er bedeutet auch eine eigene starke Gestaltung christlicher Art. Dreierlei heben wir heraus:

den Freiheitsgedanken des Protestantismus,
seinen Wahrheitsgedanken,
seinen Gemeinschaftsgedanken.

Was bedeuten diese Züge für die deutsche Art?

Der Freiheitsgedanke: Die Theologen sind vielleicht daran schuld, daß unserem Volke nie so ganz zum Bewußtsein gekommen ist, welche Bedeutung der Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch für das deutsche Wesen gehabt hat. Luther hat, was Glauben heißt, einmal so ausgesprochen: „Ich setze mein Zutrauen auf keine Kreatur, sie sei im Himmel oder auf Erden. Ich glaube nichtsdestoweniger an Gott, ob ich auch von allen Menschen verlassen und verfolgt wäre.“ Das ist der protestantische „Idealismus“, ohne den sich das deutsche Volk nie in seiner schweren Geschichte hätte behaupten können. Man hat Luther sein Verhalten 1525 im Bauernkriege zum Vorwurf gemacht. Das Jahr 1525 ist durch seine Entscheidungen und Scheidungen gewiß so verhängnisvoll und schmerzlich wie kaum ein anderes unserer deutschen Volksgeschichte. Und doch war es von gewaltiger schöpferischer Bedeutung für den deutschen idealistischen Freiheitsgedanken, für den deutschen Volkscharakter, daß Luther nicht davon ließ: christliche Freiheit bewährt sich am herrlichsten in Ketten, gerade der Widerspruch zwischen äußerem Ergehen und dem von-Gott-gehaltensein macht den Christen.¹⁾ Die Gnade Gottes und die Berufung ist niemals abzulesen an dem äußeren Schicksal. Die Angelsachsen können die Gemeinschaft mit Gott leicht verwechseln mit äußerem Wohlergehen; wir Deutsche aber auf unserem viel schwereren Wege sind gewiesen, aber auch durch Luthers Botschaft gerüstet zu dem Dennoch des Glaubens, der an dem Berufe des eigenen Volkes festhält auch durch unglückliche Zeiten, auch in aussichtsloser Lage, wider allen Augenschein! Was hat Luthers Freiheit, immer in Spannung zur Wirklichkeit, immer im Kampfe, was hat sein Heroismus, der auch in Paul Gerhards Liedern lebt, bedeutet für die Freude unseres Volkes, durchzuhalten in den schwersten Kämpfen gegen das Mißverstehen einer ganzen Welt!

¹⁾ Vergl. Gerh. Ritter S. 155 f.

Der protestantische Freiheitsgedanke findet seinen Ausdruck weiter in dem Bekenntnis zum Priestertum jedes Christen. Christus hat die Seinen nicht nur zu Königen, sondern auch zu Priestern geweiht. Priester: d. h. jeder steht in letzter eigener Verantwortung unmittelbar vor Gott, für sich selber und für die Brüder. Schon die letzte Wendung zeigt — das sei im Vorübergehen doch bemerkt — wie wenig es ausreicht, den protestantischen Gedanken vom Priestertum als „Individualismus“ zu beschreiben; der Priester ist Priester zugleich für andere, sein Priestertum weist ihn in die Gemeinde. Priesterliche Selbstverantwortlichkeit jedes Einzelnen und priesterliche Gemeinschaft — beides zusammen erst ist der ganze Protestantismus. Wir haben es zunächst nur mit dem ersteren zu tun. Hier hat die protestantische Idee des Führers ihren Grund, des Führers, der nur Gott verantwortlich einer Sache dient, streng gebunden an Gott — und doch gerade darum frei und beweglich zu immer neuer Entscheidung und kühnem Wagen, wahrhaft „ein Mann aller Stunden“, wie Luther von dem Christen sagt; keines Menschen Urteil ganz zugänglich und zuletzt unterworfen, keiner irdischen kirchlichen Instanz verhaftet, außerstande, sich die Verantwortung durch eine Autorität, einen Beichtvater abnehmen zu lassen, aber im innersten Gericht gebeugt unter Gott, auch im Erfolge seines Urteils harrend.

Man ist gewohnt, bei dem Luthertum seinen Berufsgedanken, seine Bedeutung für die Treue und Freudigkeit im Alltäglichen als einem Gottesdienste hervorzuheben. In der That, was ein einziges Lied für unseres Volkes Seele bedeutet hat wie: „O Gott, du frommer Gott“, „gib, daß ich tu mit Fleiß, was mir zu tun gebühret,“ auch bei den Kleinen und Namenlosen, als Kraft protestantischer Berufstreue, wer will das aussagen? Aber dennoch, man zieht den Protestantismus in das Kleinbürgerliche hinein, wenn man nur betont, daß er jene Berufsfreudigkeit gebracht habe. Als Verkünder der Freiheit erzog er nicht nur zu Ordentlichem, sondern auch zu Außerordentlichem. Das Wort von der Freiheit war die Ermächtigung auch für die Starken und trieb und drängte zu höchster „Verantwortungsfreudigkeit“ — ein echt protestantisches Wort. Größtes Beispiel ist uns Luther selber: sein Durchbruch, ohne Segen der Kirche, unverstanden, ohne Vorbilder, in höchster Einsamkeit. Wie

oft hat es ihn gequält: „Dieses Wesen richtest du allein zu. Ist es nun Unrecht, so bist du schuldig an so viel Seelen, die in die Hölle fahren!“ — das muhte er allein vor Gott durchkämpfen. Aber auch Bismarck ist hierin eine protestantische Gestalt. Ich erinnere an sein Wort von 1877: „Ohne mich hätte es drei große Kriege nicht gegeben, wären 80000 Menschen nicht umgekommen, und Eltern, Brüder, Schwestern, Witwen trauerten nicht. Indes, ich habe das mit Gott abgemacht.“ Seine Weigerung, einen anderen in sein Gewissen hineinreden zu lassen, zusammen mit der hohen Gewissenhaftigkeit, mit der er sich z. B. nach 1871 jeder Kriegsmöglichkeit widersetzte — das ist protestantisches Mannestum.

Diese protestantische Freiheit gewinnt aber Gestalt nicht nur in freiem, verantwortlichem Führertum, sondern auch in den Geführten. Schwerste Gefahr unserer Zeit ist das Massewerden aller Einzelnen. Es ist die Gefahr nicht nur der Industriearbeiter und Großstädter, sondern unser aller; als Zeitungsmenschen, als Sklaven der öffentlichen Meinung stehen wir alle in Gefahr, Masse zu werden. Ich glaube nun gewiß nicht, daß das Massewerden allein verhindert werden kann durch den Aufruf der persönlichen Verantwortlichkeit. Wir werden durch die soziologischen Tatsachen, die vor Augen liegen, unerbittlich daran erinnert, daß das Äußere und das Innere, das Gesamtgeschick einer Gruppe und der Anspruch an den einzelnen Menschen sich wechselseitig bedingen. Die Erlösung vom Massesein hängt für unser Volk ganz wesentlich auch davon ab, ob wir wieder Wohnungen schaffen, ob wir die Menschen herausreißen aus den zu Masse machenden Zusammenhängen, aus der Mechanisierung unseres ganzen Daseins. Die Predigt vom allgemeinen Priestertum hat das Massewerden unseres Volkes nicht verhindern können. Aber ich darf auch umgekehrt sagen: Das Zerschlagen der Großstädte und der mechanischen Bindungen des Kapitalismus und Marxismus wird allein noch nicht helfen. Wir bekommen Menschen als Eigene, „Einzelne“ erst wieder, wenn beides sich miteinander verbindet: äußere und innere Befreiung. Darum wäre auch eine Tagung wie diese eitel Schall und Rauch, wenn wir fortwährend redeten von deutscher Rationalerziehung als geistiger Aufgabe und schwiegen von der blutenden Wunde unseres Volkes, daß Hundert-

tausende keine Wohnung haben, in der sie für sich sein dürfen. Wie könnten wir mit unserer Tagung vor den Arbeitern bestehen, wenn wir nicht an die Grenzen bloß geistiger Erziehung und Erlösung erinnern würden! Die wichtigste nationalerzieherische Frage ist augenblicklich, wieviel Wohnungen mehr in jedem Jahre gebaut werden. Aber wenn das ausgesprochen ist, müssen wir doch fortfahren: eigene Menschen, an Stelle der Masse und der Zeitungs- oder Parteisklaven, werden erst dann wieder wachsen, wenn in den Familien die Bibel wieder Hausbuch geworden ist. Denn dieses Buch macht frei, weil es durch aller Menschen Traditionen und Schlagworte durchbrechen läßt, weil es vor Gott stellt und damit jedem ein eigenes Leben, das Geheimnis eines ganz persönlichen Daseins gibt. Allein der lebendige Umgang mit der Bibel wird uns wieder zur Freiheit, zur Eigenheit führen. —

Neben dem Freiheitsgedanken ist der Wahrheitsgedanke des Protestantismus von höchster volkerzieherischer Bedeutung. Wodurch ist er bestimmt? Die Reformation entstand als Kampf gegen eine geheiligte Tradition, entstand als Überzeugung von der Möglichkeit der Entartung. Daher ist bezeichnend für protestantisches Denken der Glaube an die lebendige, immer wieder im Kampf und Gericht sich durchsetzende Wahrheitsmacht des Heiligen Geistes. Diese protestantische Haltung und dieser protestantische Wahrheitsgedanke gilt nicht nur in bezug auf den Anfang, d. h. als Bekenntnis zu der Reformation, sondern er gilt immer wieder, d. h. der Protestantismus kennt die ewige Wahrheit nicht als einen fertigen Besitz, sondern als etwas, was täglich unter Schmerzen wieder neu ergriffen werden muß. Das ist tief in dem protestantischen Glaubensgedanken verwurzelt. Daß es sich bei der Wahrheit um ein lebendiges Verhältnis handelt, ist eine besondere protestantische Erkenntnis. Der Protestantismus muß sich darum dem Kampfe um die Wahrheit immer neu stellen. Er ist auch gegen sich selbst immer wieder „protestantisch“. Wir glauben nicht an eine fehlerlose Wahrheitstradition, sondern an die lebendige Wahrheitsmacht. Daher hat der Protestantismus sich auch allen modernen Geistesbewegungen, der Naturwissenschaft, dem Historismus, der historischen Bibelkritik gestellt und ihre schweren Wellen ausgehalten. Darum blutet er

auch aus vielen Wunden, und seine Kirchen zeigen Spuren genug des Kampfes und des Geistesringens. Man hat ja fragen können, ob wir eine Kirche oder ein Sprechsaal von Meinungen sind. Wir haben nicht nur, wie die katholische Kirche, Fülle, sondern Gegensatz; nicht nur Austausch, sondern, im Ringen mit der Zeit, schmerzenden, bitteren Kampf widereinander. Der Protestantismus muß immer wieder in den vordersten Schützengraben. Das hat schweren Ernst. Denn im vordersten Graben kann man fallen. Tatsächlich sehen wir, in der Auseinandersetzung mit dem modernen Bewußtsein, theologische Vorposten, denen der Gegner zu mächtig wurde. Das ist unsere Not.

Eins aber ist dadurch erreicht: die Einheitlichkeit des christlich-deutschen Geisteslebens erscheint als Möglichkeit nur dann, wenn dieser Kampf des Christentums mit der jeweils modernen Geistesrichtung immer wieder in aller Wahrhaftigkeit durchgekämpft wird. Wir führen den Kampf in dem starken Glauben an die Einheit, mit dem Willen zu ihr. Die Geistesinheit unseres Volkes als Hoffnung ruht darauf, daß in deutschen Landen eine Kirche lebt, die in voller Freiheit sich der Kritik und dem Ringen der Geister stellt!

Einheit immer nur im Kampfe — das ist auch deutsches Schicksal, äußeres und inneres, immer wieder gewesen. Ernst Bertram hat jüngst das geistige Schicksal der Deutschen tief gedeutet:¹⁾ Deutschland nicht nur äußeres, sondern auch geistiges Schlachtfeld Europas. Der Norden und die Liebe zum Süden kämpfen ums uns, in uns: „ein Kampf, der nicht entschied, was eigentlich deutsch sein sollte, sondern, eben als Kampf, das Deutschtum darstellte und immer noch darstellt, das eben aus diesem Grunde vor der übrigen Welt sich so zwiespältig und zweideutig ausnimmt. Denn die Unaustragbarkeit dieses Kampfes ist sein Kennzeichen, seine strenge Tragik.“ Ganz ähnlich muß man von dem Protestantismus reden. Auch er ist Schlachtfeld. Das deutsche Volk ist kein glückliches Volk, und die protestantische Kirche ist keine glückliche Kirche. Der Protestantismus ist immer nur als kämpfende Kirche, als mit sich selbst kämpfende und um die Einheit des Geisteslebens ringende, möglich. So teilt

¹⁾ Zeitwende. Januar 1926.

er das deutsche Volkschicksal, das wir bejahen müssen mit der Liebe zum Schicksal, mit der Unterwerfung unter den Herrn der Geschichte. Protestantismus und Deutschtum stehen hier in tiefster Schicksalsgemeinschaft.

Der dritte Zug des Protestantismus, dem volkerzieherische, gestaltende Bedeutung zukommt, ist sein Gemeinschaftsgedanke. Für den Kirchengedanken des deutschen Protestantismus sind zwei Züge kennzeichnend. Der protestantische Kirchengedanke verkündet, daß die Kirche Gottes mit keiner irdischen Kirche gleichzusetzen und daß die zeugende Macht des Wortes Gottes an keine irdische Kirche gebunden ist. Daraus folgt die Selbstlosigkeit, die der protestantischen Kirche notwendig eigen ist. Sie kann sich nur als Gerüst für den heimlichen Bau Gottes betrachten. Dieses Bekenntnis zur „unsichtbaren“ Kirche hat viele Reibungsflächen im Leben unseres Volkes beseitigt und das Problem „Nation und Kirche“ in vieler Hinsicht erleichtert. Und doch schummert hier zugleich eine ernste Gefahr. Für viele unter uns deutschen protestantischen Gebildeten ist das Reden von der „Unsichtbarkeit“ der Kirche ein bequemes Mittel geworden, um dem Problem der Kirche überhaupt zu entgehen. Es ist so völlig unverbindlich, für die unsichtbare Kirche sich zu begeistern. Aber an diesem „Idealismus“ stirbt unser Volk. Wohl sind wir heute so weit, daß wir alle das Wort „dem Volke muß die Religion erhalten werden“ ächten. Aber wird unsere Entrüstung zur Tat? Wer sich für deutsche Nationalerziehung verantwortlich fühlt, darf an der Kirche nicht vorbeigehen, an der sichtbaren, die Mitarbeit, Opfer, lebendiges Anteilnehmen bedarf. Davon kann ich heute nicht schweigen. In allem Ernste, in der Gewißheit, daß es um unseres Volkes Leben und Sterben geht, bitte ich die Gebildeten: Wenn Sie daran glauben, daß eine Gesundung unseres deutschen Volkes nur möglich ist, sofern wir wieder in einer lebendigen Kirche Gemeinschaft bekommen, dann halten Sie sich doch in Treue zu den Fragen und Räten der Kirche! Die Kritik an der Kirche gehört in die Kirche hinein. Niemand weiß besser als wir Theologen, wie sehr es augenblicklich in unserer Kirche an Kräften und Geist und Mut fehlt. Wir leiden darunter, aber wir möchten, daß die Kritiker diese Last mit uns tragen. Nur dann wird ein neues Theologengeschlecht wachsen.

Es kann auf die Dauer kein gesunder Zustand sein, daß der Nachwuchs unserer protestantischen Theologen nicht auch aus den Häusern höchster Bildung kommt. Soll das Schicksalsproblem unseres Volkes, die religiöse Frage der deutschen Seele, gelöst werden, dann müssen aus den Häusern der Philosophen und Ärzte, aus den Kreisen derer, die das Geisteserbe unserer Denker und Dichter in sich tragen, gebildete Männer und Frauen aufstehen und mit uns in voller Klarheit und Wahrhaftigkeit den Kampf der deutschen Seele mit dem christlichen Erbe ihrer Geschichte durchführen helfen.

Damit sind wir schon zu dem zweiten Zuge des protestantischen Kirchengedankens gekommen: zu Luthers am Neuen Testamente gebildeten Gedanken von der Kirche als Gemeinschaft. Hier ist nun sofort auszusprechen: dieses Erbe der Reformation hat wenigstens das Luthertum noch nicht wirklich genützt und zur Wirkung gebracht. Das macht uns schmerzlich bewegt und froh zugleich, daß in der deutschen Reformation ein Kirchengedanke lebt, der noch nicht Wirklichkeit geworden ist. Wir wissen, daß er jetzt durchbrechen will, daß der Sinn für die „Kirche“ des Neuen Testaments bei uns gehemmt war durch die Verwechslung politischen und kirchlichen Gemeindetums und durch die Gebundenheit und Enge unserer kleinen protestantischen Landeskirchen. Noch einmal muß ich zurückweisen auf Luthers Gedanken von dem allgemeinen Priestertum. Der Gedanke bedeutet gar nicht in erster Linie: Jeder steht für sich als eigener vor Gott, sondern Luther hat vor allem gemeint: Jeder steht für alle und alle stehen für jeden vor Gott. Der Gedanke des allgemeinen Priestertums bedeutet jenen heiligen Kommunismus: „ich glaube, daß in dieser Gemeinde der Christenheit alle Dinge gemein sind und eines jeglichen Güter des andern eigen“. Diese Kirche muß überfließen in das Volkstum, sie ist die einzige Hoffnung in der sozialen Not unseres Volkes. Kirche leben, das bedeutet, daß wir uns mitverhaftet wissen dem geistigen Elende derer, gegen die wir kämpfen. Am Marxismus sind wir alle mitverschuldet; er ist nur das Klage lied derer, die auf der Schattenseite der modernen Kultur wohnen müssen. Wir wissen dann, daß in jedem Augenblick die Frage an uns gerichtet wird: Wo ist dein Bruder Abel? Eine solche Versammlung wie diese kann dann auch nicht ohne Schmerz

durchlebt werden: wo sind die „Arbeiter“? Sind wir nicht doch wieder Bürgerliche unter sich? Kirche bedeutet mehr als eine einzelne Gesinnungsgruppe. Sie bedeutet nicht nur, daß die wirtschaftlich Stärkeren die Last der schwächeren Schultern auf sich nehmen müssen, sondern, daß es Leute geben muß, die den Verbitterten ein Mitverbitterter werden, daß wir aus unserer bürgerlichen Behütetheit und Zufriedenheit heraus müssen, daß wir „an die Zäune und auf die Gassen“ gehen und ringen müssen um neue Volksgemeinschaft!

Damit haben wir die volksgestaltenden Mächte des Protestantismus herausgehoben. Aber auf welchem Wege vermitteln sie sich unserem Volke? Wir fragen nach den Trägern der Macht des Protestantismus. Da gehört nun die Gestalt Luthers an die erste Stelle. Was hat es unserem Volke bedeutet, daß dieser Mann als lebendige Kraft unter ihm stand und auch heute noch steht! „Er atmet tief in unserer Brust.“ Er ist selber schon ein Stück der deutschen Seele geworden. Wir durchleben seine Geschichte als die unsere, wir fühlen in ihm etwas von dem „ewigen Deutschen“. Darum wird die Verständigung zwischen deutschen Katholiken und Evangelischen so überaus schwierig, weil wir von diesem Manne nicht lassen können, weil die Lutherfrage für uns deutsche Evangelische keine Frage der Peripherie, sondern des Zentrums ist, denn Luther bedeutet uns den Ausdruck, das Symbol, den mächtigen Vermittler des evangelischen Geistes, der sein Werk an unserem Volke tun soll. Was Glauben, Ringen um Wahrheit, was Priestertum und Gemeinde sein kann — in der Gestalt Luthers steht es in mächtiger Anschaulichkeit, ergreifend lebendig vor uns. So ist es eine der wichtigsten Aufgaben deutscher Nationalerziehung, ihn in unser Volk wieder hineinzutragen, im Unterricht, durch gute Ausgaben einzelner Schriften, durch seine Lieder, in seiner Sprachgewalt.

Die Lutherlieder, die Luthersprache — welche Kräfte der Erziehung! Es gehört zu dem Hoffnungsvollsten in unseren Tagen, daß die Jugend weithin den Weg gefunden hat zu den Liedern der Reformationszeit, zu Luther, Joh. Gramann, Niklas Hermann! Und wäre es zunächst nur die Weise, der Rhythmus, die Sprache,

was sie hinnimmt — die Sprache ist hier wahrhaftig mehr als bloße „Form“! Die zuchtvolle Knappheit, Bildkraft und Schlagkraft der Sprache ist durch die Sache bestimmt. Der deutsche Reformator ist nicht zugleich ein großer Dichter gewesen, sondern als Reformator wurde er der große Dichter. Die mächtige Sachlichkeit derer, die an der Front, an der Todesgrenze stehen, hat seinen Liedern das in Erz Gehauene gegeben. Seine Lieder sind selber wie das protestantische Christentum lebendige Kämpfe, z. B. „Aus tiefer Not schrei' ich zu dir“ oder: „Vom Himmel kam der Engel Schar,“ das ist Kampf. Weil diese Lutherlieder so nahe am Tode sind, darum reden sie so knapp. Was haben sie für eine Geschichte im deutschen Volksleben gehabt! Aus ihnen hat sich „unser gedrücktes und mißhandeltes Volk von Generation zu Generation in immer neuen Nöten immer neuen Trost und Mut zum Hoffen und Harren geschöpft“ (G. Ritter).

Aber nicht nur Trost und Mut gaben diese Lieder, sondern sie standen und stehen wie gewappnete Wächter an der Schwelle des deutschen Geisteslandes. Diese Lieder und diese Sprache hüten! Das kann einem zum Bewußtsein kommen etwa in der Auseinandersetzung mit der Anthroposophie und der Christengemeinschaft. Kann man sich vorstellen, daß dort bei der „Menschenweihehandlung“ ein Lutherlied gesungen wird? Oder man nehme die weihrauchschwangere Sprache, in der allein Rittelmeyer seine Menschenweihehandlung beschreiben kann — im Bannkreis des Lutherliedes kann solches Gemächte sich nicht halten! Solange unser Volk und unsere Jugend diese Lieder mit Bewußtsein singen, sind sie in guter Hut!

Das alles gilt aber nicht vom Lutherliede und der Luther-sprache allein, sondern vom Protestantismus lutherischer Prägung überhaupt. Die deutsch-protestantische Art ist in den Entscheidungsstunden deutscher Geschichte das Gewissen gegen Überfremdung vom Westen und neuerdings auch vom Osten her gewesen. So oft französisch-englische Aufklärung, so oft die Zersetzung des Volks- und Gemeinschaftsgedankens in den Individualismus drohte, hat sich die deutsche Seele bewußt und unbewußt an dem Luthergeist und Luthererbe zurechtgefunden und aufgerichtet. Auch der deutsche Katholizismus ist sich seiner Eigenart gegenüber dem Fremden

bewußt — ob nicht auch ihm, selbst ohne daß er es weiß, die Gestalt Luthers und der deutsche Protestantismus für die Selbsterfassung etwas bedeutet hat und immer wieder bedeuten wird? Jedenfalls: der Kampf gegen die Überfremdung in unserem Volk hat sich immer wieder gerade an Luther und der Reformation Wucht geholt. Das soll auch fernerhin so sein. Ist uns heute die welsche Art keine Gefahr mehr, so desto ernster der Osten, russische, indische, asiatische Art. Viele sind ihr schon erlegen, mancher auch unter unseren Schriftstellern. Alle die fremden Geister, die dumpfe Liebesethik Tolstoj's, die die Geschichte verachtet und alle Abstände aufhebt; die indische Mystik der Selbsterlösung durch Versenkung und Schau; der indisch-gnostische Zwitter des anthroposophischen Mystikerntultes — das alles haßt nichts so stark wie das klare, nüchterne evangelische Christentum. Nichts ist ihnen so fremd, nichts daher auch so gefährlich, nichts kann ihnen so viel Troß bieten. Reformatorisches Christentum steht schützend im Kampfe vor deutschem Geisteslande. An Luther und den Seinen, an Paul Gerhardt und Bach — um nur diese zu nennen — scheiden sich die Geister. Hierhin wollen wir unseres Volkes Blicke richten — dann hat es keine Gefahr. Dann prallen die Wellen fremden Geistes ab. Dann bleibt unser Volk seiner Art treu. Die Kirchen, die das Erbe Luthers hüten, hüten damit von selbst die Reinheit deutschen Volkstums. — —

Ich kann nicht schließen, auf dieser Tagung, die Katholiken und Evangelische zusammengeführt hat um die große Frage der Nationalerziehung, ohne ein Wort über das Verhältnis der Konfessionen im deutschen Volke. Es wäre sehr verhängnisvoll, wenn einige unter uns aus Halle fortgingen in dem erhebenden, beglückenden Bewußtsein: jezt auf dem Boden der Fichte-Gesellschaft haben sich die Konfessionen zu gemeinsamer Arbeit gefunden; die Mauern zwischen uns sind schon im Abbau. Nein, wir wollen über das Erreichte und jezt zu Erreichende sehr nüchtern denken. Das Wichtigste dieser Tage ist: daß wir von beiden Seiten in voller Offenheit einander gesagt haben, wo wir hüben und drüben die Ziele und die lebendigen Kräfte der deutschen Volkserziehung sehen.

Wir wollen uns nicht darüber täuschen, daß für die Pflege deutscher Einheit und deutschen Volkstums diejenigen etwas

Unmögliches fordern, die zu den Konfessionen sagen: lebt nur im Wettstreit, aber laßt den Gegensatz! Wir müssen demgegenüber immer geltend machen, daß wir das gerade als Deutsche nicht können. Wir sind zum Ringen miteinander, nicht nur zum Wettstreite gerufen. Gewiß, die Konfessionen stehen auch im Verhältnis der Ergänzung. Aber wenn wir wahrhaftig denken wollen, kommen wir allein mit dieser Verhältnisbestimmung nicht aus. Es würde für den deutschen Katholiken eine Entmannung bedeuten, wenn er den Gegensatz begraben würde. Desgleichen für den Protestanten. Wir fordern einen männlichen, tapferen Toleranzbegriff, statt des weichlichen der Aufklärung, der aus der Schwäche und dem Zweifel an der konkreten Wahrheit stammt. Die Freunde deutschen Volkstums und seiner Einheit müssen sich damit einrichten, daß Toleranz nicht Verschweigen des Gegensatzes bedeutet, sondern ritterliche Achtung des Gegners im Kampfe, Wille, den Gegner aus seinem Besten zu verstehen und ihn nicht nur in der Verzerrung zu sehen, Glaube an die Wahrheit, die auch im anderen Lager durchbrechen will!

Das Nebeneinander der Konfessionen bleibt — darüber müssen wir uns klar sein — die blutende Wunde Deutschlands. Nur Gott weiß, ob er uns einmal zusammenführt, nur Gott weiß, ob, wenn wir auf beiden Seiten, jeder in seinem Schachte, so tief wie möglich graben, die Schächte einmal zusammenstoßen. Diese Beiseidung ist kein Gegensatz zu unserer Erfassung der deutschen Art, denn wir bekennen uns so zu unserer deutschen Art, daß wir auch zu dem Ja sagen, was ich das deutsche Unglück nenne. Wir Deutschen sind vielleicht nicht dazu bestimmt, daß wir uns eindeutig erfassen, fest zusammenfassen und ungebrochen unsere Art ausleben können, wir sind die mit sich selbst uneins Ringenden, und es liegt vielleicht ein Teil unserer Sendung darin, daß wir in der Not religiösen Gegensatzes tiefer als die anderen in den Schacht steigen müssen. Es hängt vielleicht an diesem Leid ein Teil der deutschen Weltaufgabe. Vor allen Dingen aber sage ich allen denen gegenüber, die den Konfessionen zumuten möchten, daß sie zugunsten der nationalen Einheit den Riß schließen: Wir dürfen es nicht, wir verletzen unser bestes Wesen, wenn wir es tun. Die Tatsache, daß wir Deutschen an dieser blutenden Wunde leiden und nicht die nationale Einheit

vorschnell herbeiführen können, will in das Licht des Jesuswortes gestellt sein: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ Was hülfte es uns Deutschen, wenn wir eine gemeinsame christliche „organische“ Partei bildeten, den Kampf miteinander vergäßen — und nähmen doch Schaden an unserer Seele, an der letzten strengen Wahrhaftigkeit? Vielleicht sind wir in dieser Gebrochenheit unseres Volkstums eine Botschaft Gottes an die Welt, daß die Fragen der Ewigkeit zuletzt allein diejenigen sind, an die es alles zu setzen gilt, auch das Glück und die Einheit des Volkstums. Mächtig erinnert uns das schmerzvolle Nebeneinander der beiden Konfessionen daran, daß das Volkstum zuletzt auch zu dem gehört, von dem Gott einmal gesagt hat: Gehe aus deinem Vaterlande und aus deines Vaters Hause; daß wir auch das Glück unseres Volkes und die nationale Einheit müssen opfern können auf dem Altar, da Gottes heiliges Feuer brennt. Daß wir nur nicht in unserem Volke zu den deutschen Katholiken und Protestanten ein drittes Lager bekommen, das Lager der Männer und Frauen aus beiden Kirchen, die um der nationalen Einheit willen die Gegensätze abschleifen wollen! Was hülfte es dem deutschen Volke, wenn es geistig die ganze Welt gewänne und national in ungebrochener Einheit dastände und nähme doch Schaden an seiner Seele?

Kirche und Volkstum.

Vortrag auf dem 2. deutschen Kirchentage
zu Königsberg, 17. Juni 1927.

1.

Kirche und Volkstum“ — einer Versammlung des deutschen evangelischen Kirchentages im deutschen Osten drängt dieser Gegenstand sich auf. Will der Kirchentag die ostpreußische Kirche, das ostpreußische evangelische Volk auf seinem Vorposten stärken, so muß er ein Wort haben für das lebendige Verhältnis von Kirche und Volkstum. Ostpreußen stellt uns dieses Thema. Und die deutsche Ostmark hat zugleich zu ihm viel zu sagen. Die Ostmark zeugt davon, wie im Grenzdeutschum weithin evangelische Kirchentreue und deutsche Volkstreue sich durchdringen, ja zusammenfallen. Aber die Ostmark mahnt uns auch, das Verhältnis von Kirche und Volkstum nicht zu einfach zu nehmen. In der gleichen Kirche sind deutsches und masurisches Volkstum verbunden zur Gemeinschaft des Glaubens. So erinnert die Ostmark zugleich an die Selbständigkeit der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber der Volkstums-Einheit: die kirchliche Gemeinschaft greift über Volkstumsgrenzen über.

Indessen unser Thema wird uns doch nicht nur, nicht erst durch Ostpreußen gestellt. Die geschichtliche Stunde unseres Volkes stellt es. Seit dem Kriege geht durch unser Land als mächtige Bewegung, elementar geboren aus der Schicksalsstunde, neue Liebe zum Volkstum, neue Besinnung auf seine Art und Verantwortung, leidenschaftlicher Wille zur Wiedergeburt unseres Volkes aus der Zeugungsmacht des Volkstums. Die Wurzeln der Bewegung sind deutlich: vor allem das hohe, ergreifende Volkserlebnis des August 1914; was vor dem Kriege schon hie und da geahnt wurde und lebendig war, z. B. in der Jugendbewegung, das wurde mit einem Male

verbindendes, hinreißendes Erlebnis für viele. Die vollkliche Verwurzelung und Gebundenheit unseres Lebens wurde als unmittelbare Lebenswirklichkeit neu entdeckt und bewußt ergriffen. An der Not und Krankheit unseres Volkes hat die Bewegung sich dann recht eigentlich entzündet, als Reaktion gegen das äußere und innere Schicksal deutschen Volkstums. Als solche greift sie weit über die Grenzen bestimmter politischer Parteien hinaus. Bei der Jugend z. B. ist sie in allen Lagern eine Macht, von der im engeren Sinne „völkisch“ genannten Jugend an bis hinein in die Reihen der sozialistischen, mehr oder weniger verhüllt oder bewußt, im besonderen natürlich überaus verschieden.

Welches ist ihr Herzschlag? „Volkstum“ — das Wort leuchtet neu im Glanze leidenschaftlicher Liebe. Volkstum nennen wir das besondere, von anderem unterschiedene Seelentum, das in aller einzelnen Volksgenossen Fühlen, Werten, Wollen, Denken als das Gemeinsame erscheint; den Mutterstoß arteigenen geistig-seelischen Wesens; eine übergreifende Wirklichkeit, ursprünglich für uns alle mit unserem Leben gegeben, vor unserem Entscheiden und Wollen. Eine ursprüngliche Gegebenheit — und doch nicht einfach ein Stück Natur. Blutsgemeinschaft, Zusammenwohnen im Lande, Einheit der Lebensbedingungen, des staatlichen Schicksals — das alles kann von hoher Bedeutung für das Werden eines Volkstums, ja z. T. unentbehrlich für es sein; aber nichts von alledem braucht für sich allein oder auch mit den anderen Bedingungen zusammen Volkstum schon zu begründen. Volkstum ist eine geistige Wirklichkeit, durch geistige Urzeugung geheimnisvoll geboren und, unbeschadet der Wichtigkeit der genannten Bedingungen, vor allem der natürlichen Fortzeugung von Geschlecht zu Geschlecht, geistig weiterzeugend in der Geschichte, durch die Liebe, die es entzündet. Niemals freilich wird ein Volkstum ohne die Voraussetzung z. B. der Blutsinheit. Ist aber das Volkstum einmal gezeugt, so kann es als geistige Wirklichkeit, durch seine Geistesmacht, auch bei dem Fortfallen dieser oder jener der obengenannten natürlichen Bedingungen sich lebendig erhalten, ja weiterzeugen. Es vermag, wie wir das in unserer deutschen Volksgeschichte reichlich erlebt haben, auch fremdes Blut sich anzueignen. Wie groß immer die Bedeutung des Blutes in der

Geistesgeschichte sein mag, das Herrschende ist doch, wenn einmal als Volkstum geboren, der Geist und nicht das Blut. In der Geschichte entwickelt und entfaltet sich das Volkstum, in ihr, durch sie. Seinen deutlichsten Ausdruck findet es in der Sprache. Da schlägt sich die geistige Eigenart eines Volkes nieder. Aber darüber hinaus erscheint sie in seinem Dichten und Denken, Bilden und Bauen, Singen und Sagen, Mythen und Märchen, in Sitte und Brauch, Recht und Verfassung.

Dann ist das Volksleben gesund, wenn es in völkischer Treue gelebt wird, in Verantwortung gegen das hohe Erbe, gegen die Volksart, die in ihm erscheint; wenn das Denken und Gestalten aus den tiefen Quellen des Volksgeistes schöpft; wenn alles Leben der Einzelnen und der Gruppen gliedlich vom Ganzen getragen wird, sich als Glied am Ganzen weiß und ihm dient.

Von hier aus erscheint nun die deutsche Gegenwart weithin als schmerzliche Entartung. Unser Volk, so hören wir, hat sich selbst verloren. Verloren an die Zivilisation, verloren an die Fremde. An die Zivilisation: sie bedeutet rationale Organisation statt des gewachsenen Organismus, Zersetzung zur Masse statt Gliedlichkeit am Volksleibe, „Gesellschaft“ unverbundener Einzelner statt organischer Gemeinschaft, Entwurzelung und Entheimatung, äußerlich und innerlich, statt äußerer und innerer Bodenständigkeit; Enterbung statt Leben aus dem Erbe der Väter; in vieler Hinsicht kann man sagen: „vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum,“ ohne Geschichte, statt der Verwurzelung in tragender Überlieferung, Sitte und Form — die Großstadt ist doch das Sinnbild unserer ganzen Zeit! — Dazu aber verloren an das Fremde. Man denkt dabei zunächst an die Deutschen unter fremder Herrschaft, denen die Freiheit, in Kirche und Schule Deutsche zu sein, bedroht und geschmälert wird — die Nöte und Sorgen des Ausland- und Grenzlanddeutschtums empfindet man in der Volkstumsbewegung stark. Aber die Fremde ist eine Macht auch in der Heimat: die Überfremdung unserer Literatur, des Theaters, der Künste, der Mode und der Feste, des Parteiwesens und der öffentlichen Dinge, die Preisgabe an volklose Geldmächte ist quälend zum Bewußtsein gekommen. Zivilisation und Überfremdung miteinander sind schließlich auch schuld an der

Zerrissenheit unseres Volkes, an dem Geist des Klassenkampfes, der die Volksgemeinschaft zerlegt.

Angeichts alles dessen wird nun die Losung ausgegeben: unser Volk soll sich wiederfinden! Abwehr gegen die Mächte der Fremde und Zerstörung, Wiedergeburt des Volkslebens aus seinen eigenen Quellgründen! Die Hoffnungen und Losungen sind so umfassend wie die erkannte Not: Wiedergeburt der Arbeits-, Wirtschafts-, Geldverhältnisse aus dem Geiste echter Volksgemeinschaft; eine Ordnung des gemeinsamen Lebens, die unser großstädtisch werdendes Volk wieder fester bindet an Familie, Beruf, Arbeit, Boden, Heimat; Überwindung der Zerfetzung durch ein neues Erleben der Gliedlichkeit, durch Weckung opferwilligen Brudergeistes; Horchen auf die alten Meister im Dichten und Denken, Schrifttum, Kunst, Musik; dadurch Kräftigung der eigenen Art, so daß unser Volk es dann besser erträgt, Fremde unter sich zu haben und ihnen nicht mehr erliegt; Erneuerung echter alter Sitte, würdigen Brauches; in allem aber: Erziehung zum Heimat- und Volksbewußtsein, zur Verantwortung vor der Vergangenheit und Zukunft des eigenen Volkes, zur Volkstumstreue, angefangen von der Eheschließung bis hin zu Zeitung und Buch, Festen und Formen.

Alle diese Gedanken, die ich hier nüchtern aufgezählt habe, sind nun beseelt, durchblutet von einer heißen Liebe, von fast religiöser Inbrunst. Man hat mit Recht gesagt, daß eine solche Flamme der Liebe zum Volkstum seit hundert Jahren in unserem Lande nicht gelodert habe. Wir finden einen Verantwortungsernst, an dem Jünglinge vor der Zeit zu Männern reifen. Möchten wir nur Ohren haben, durch die viele Verworrenheit, durch das laute Eifern mit Unverstand hindurch in die Tiefe zu horchen, den gesunden Herzschlag zu spüren! —

Muß ich erst noch sagen, daß und warum diese Bewegung unsere Kirchen unmittelbar angeht; daß wir hier eine Verantwortung haben; daß die Kirchen an dieser elementaren, breiten Laienbewegung — neben der sozialistischen die stärkste und breiteste Welle — nicht vorübergehen dürfen? Es ist keine Frage: die Kirchen- und die Volkstumsbewegung begegnen sich. Diese hat längst ernste Glieder unserer Kirchen ergriffen und ihnen ein hinreißendes Ziel, hohe

Begeisterung gegeben, nicht selten vielleicht mehr als die Kirchen bisher. So ist die Begegnung als persönliche Tatsache im Leben vieler einzelner offenkundig. Aber auch die innere Notwendigkeit einer Auseinandersetzung im großen: Kirche und Volkstumsbewegung — beide wollen das ganze Volk; beide wollen die Menschen ganz binden, durch einen letzten Imperativ. Beide wollen Reinigung, Wiedergeburt. Auch die Volkstumsbewegung weiß von dem Gerichte über eine alte Welt und sucht die neue. Beide erheben Ansprüche aneinander. Die Kirchen zeugen von der einen Bindung, neben der es keine andere geben darf, der Bindung an den lebendigen Gott. So müssen sie zu aller anderen Bindung, auch zu der völkischen, Stellung nehmen und ihr Recht prüfen. Der Gehorsam gegen Gott ist von unbedingtem, ausschließlichem Anspruch; welches Recht kann angesichts dessen dem Anspruche des Volkstums zukommen? Und von der anderen Seite: die Volkstumsbewegung pocht an die Tore der Kirche und fordert Umstellung: es sei unerträglich, daß die Kirche für das höchste Gut, die Volkheit, so wenig Sinn und Raum habe.

Also: zur Begegnung zwischen Kirchen- und Volkstumsbewegung kommt es notwendig. Das nur ist die Frage, wie die Begegnung ausgeht; als gegenseitige Konkurrenz, Verdrängung, Verachtung oder als ein wirkliches Verstehen und Finden. Kirche und Volkstumsbewegung müssen miteinander reden über das Verhältnis von Kirche und Volkstum. Und wenn die Begegnung heilvoll sein soll, dann muß zweierlei geschehen: es gilt zuerst den Weg zu finden, der vom Volkstum zur Kirche führt, und dann den Weg zu zeigen, der die Kirchen zum Volkstum führt. Wir reden also zuerst von der Bedeutung der Kirche für das Volkstum, vom Volkstum her gesehen; sodann von der Pflicht der Kirchen gegen das Volkstum, von den Kirchen her gesehen.

2.

Führt ein Weg vom völkischen Wollen zur Kirche? (Daß wir im folgenden den Ausdruck „völkisch“ mehrfach verwenden, kann nicht mehr mißverstanden werden, nachdem gesagt ist, daß die Bewegung weit über eine Partei übergreift.) So viel steht von vornherein fest: die Volkstumsbewegung selber weiß mit Paul

de Lagarde, daß sie religiösen Tiefgang haben, daß sie zugleich eine religiöse Bewegung sein muß. Die völkische Frage führt in religiöse Tiefe. Inwiefern?

Der Volkstums-Imperativ, so sagt man uns, bindet den Menschen ganz und unbedingt. Unbedingte Treue! Aber wem? Dem „Wesen“, dem Lebensgesetz des Volkes (Goethe hat uns dafür den Ausdruck „Volkheit“ geschenkt). Aber die Volkheit, der wir die unbedingte Treue schulden, ist doch nicht dasselbe wie die jetzige Wirklichkeit unseres Volkes oder irgendeine frühere. Treue — aber einfach der Vergangenheit unseres Volkes? Niemals! Jedes Erbe ist zweideutig, trägt in sich Gabe und Schuld. Die Volkheit ist uns nie gegeben. In dem, was als Erbe oder als gegenwärtige Art unseres Volkes gegeben ist, sind Wesen und Unwesen, Art und Entartung beieinander. Woher der helle Blick, beides zu sondern? Wo finden wir den Maßstab? Volkheit ist niemals das, was ist, sondern das, was werden soll, die Norm. Wo wird sie erkannt? Wir können nur sagen: wo immer in der deutschen Geschichte Männer unserem Volke sein „Wesen“, seine Volkheit gedeutet haben, da hatte ihr Gewissen vor Gott gestanden. Volkheit ist der Wille Gottes über ein Volk. Wenn ein Volk sich vor dem unbedingten heiligen Herrn besinnt, dann leuchtet ihm seine Volkheit auf, seine Sendung, seine Idee, als Synthesis des ewigen Gotteswillens über allem Menschentum und der besonderen Volksart. Vor Gott erlebt das Volk unweigerlich das Gericht über seine jeweilige Wirklichkeit, auch über seine Vergangenheit, aber doch zugleich Berufung. Wer das nicht wahr haben wollte, wen die Frage nach der deutschen Volkheit nicht vor Gottes Auge führte, unter sein Sichten und Richten, der käme notwendig zu einer Verfälschung des Gewissens: er vergöttlichte das ungeheilte Volkstum; er gäbe ein Irdisches, Fehlsames als unbedingt bindend aus.

Aber nicht nur die Frage nach der Volkheit stellt notwendig vor Gott. Es kommt die andere große Frage: wo findet das Volk die Glut des Willens, seine Sendung zu erfüllen, seiner Volkheit treu zu bleiben? Es ist, wie Lagarde es schön ausgesprochen hat, die Frage nach der wahren Freiheit des Volkes, werden zu können, was es soll. Wo quillt die Kraft der Freiheit? Gewiß, das Volkstum

fordert nicht nur, es schenkt auch Kräfte. Wir wissen um die Gewalt ursprünglicher Hingabe an das tragende Leben des Volkes, welche Natur ist ebenso wie die Mutterliebe. Wir kennen die Macht hoher Begeisterung für die völkische Wiedergeburt. Aber reicht das alles weit genug?

Es sei nur an wenigens erinnert. Der völkische Kampf geht wider die Überfremdung. Aber sind die Fremden nur die Andersblütigen? Wir unterschätzen die Bedrohung unseres Volkes durch den jüdischen Geist und die jüdische Macht nicht — nachher wird davon noch einmal zu reden sein. Aber — wir dürfen es nicht verschweigen — wieviel Pharisäismus birgt sich in der bequemen Anklage Fremdblütiger! Würde das Fremde unter uns Macht gewinnen, wenn wir uns nicht preisgäben? Das Fremde findet Bundesgenossen und Verräter bei uns selbst. Die Frontlinie zwischen Geist und Geist geht mitten durch unser deutschblütiges Volk hindurch, ja durch jede Brust. Mitten unter uns wirken die zerstörenden Mächte, vollzieht sich die innere Volksentfremdung. Das Problem der Volksentartung ist das Problem des Bösen. Sind denn die anderen schuld daran, daß wir Deutsche das sechste Gebot nicht mehr halten?! Glaubt man aber im Ernste, daß der völkische Wille allein, daß die Gesichtspunkte der Eugenik und Rassenhygiene unseres Volkes Ehe und Sittlichkeit wieder gesund machen werden? Man unterschätze doch die Gewalt der Dämonen nicht, die auch in deutschem Blute rasen! Dann erst ist Hoffnung, wenn die Einzelnen, die Familien wieder in der Gewalt Gottes stehen. Nicht hohe Worte völkischer Imperative werden uns aus dem Schmutze emporreißen, sondern allein das Wachsen der unsichtbaren Gemeinde derer, die vor dem allmächtigen Gott wandeln!

Ein anderes: völkisches Wollen heißt Wille zu neuer Volksgemeinschaft. Die Gemeinschaft unseres Volkes ist zerrissen durch Schicksal und Schuld, durch Maschine und Menschen. Das Bewußtsein „sintemal ihr untereinander Glieder seid“ im Sinne der ursprünglichen Volksverbundenheit vermag sicher Großes, kann, wenn es, wie in unseren Tagen, von vielen neu erlebt wird, die Herzen warm machen zu völkischem Opfergeist, zu freudiger Solidarität. Wir denken darüber nicht gering. Aber — eine sehr ernste Frage — wird

solche natürliche Liebe nicht erlahmen angesichts der geistigen und sachlichen Widerstände, um uns und bei uns selber? Ruft sie nicht nach der Macht überweltlicher Liebe, die aus Gott ist, die alles glaubt, alles hofft, alles duldet? Der Volkskörper blutet aus zahllosen Wunden, auch solchen, die häßlich eitern. Wo ist der Opfergeist, sich der siechen Volksglieder, der verzweifelten Volksnot ganz ernst, ganz barmherzig anzunehmen, das ganze Leben hinzugeben an solchen Dienst? Das Wort von der Volksgemeinschaft wird heute so oft in hohem Tone verkündet — aber wissen alle, was im Kleinen und im Großen not ist an persönlichster Selbstverleugnung, an unscheinbarem Heroismus, an reiner Kraft, zu heben, zu reinigen, zu versöhnen, wenn die „Volksgemeinschaft“ nicht eine billige, beruhigende Phrase für Festtage bleiben soll? Hier ist wahrlich „neue“ Liebe vonnöten. Sie wird gewiß an die natürliche Verbundenheit und Liebe, die deutsches Blut zu deutschem Blute zieht, anknüpfen, sie durchbluten, mit ihr zusammenschmelzen — aber sie wächst nicht einfach aus ihr heraus, ist mit ihr nicht schon gegeben. Auch „Nationalerziehung“ kann die neue Liebe nicht zeugen. Wieder stehen wir vor der Gottesfrage.

Schließlich: Völkisches Wollen ist Lebenswille — es nimmt teil an der Unbändigkeit, Grenzenlosigkeit alles natürlichen Lebenswillens. Es ist nicht ausgenommen von dem Banne, der auf allem natürlichem Wollen liegt, von der Gefahr, den Dämonen zu verfallen. Die edle Glut der Volksliebe kann zum wilden, unreinen Feuer werden. Alle Bejahung des Volkstums führt in den Kampf, und gerade im Kampfe erheben die Dämonen des Hochmutes, des Hasses, der Verachtung der anderen ihr Haupt. Der heiße völkische Wille ist schon der Reinigung bedürftig. Wo findet er sie? So fragen heißt wieder nach Gott fragen.

Angesichts des schweren Ernstes dieser Fragen bedarf es kaum eines Wortes, daß der Versuch „völkischer Religion“ als Lösung der Gottesfrage des Volkstums einen Kurzschluß und eine Unmöglichkeit bedeutet. Man geht hier von einem allgemeinen Grundsatz aus und trifft auf Grund seiner eine bestimmte Wahl. Den

Grundsatz hat Paul de Lagarde, an Gedanken der Romantik anknüpfend, so ausgesprochen: Jeder Nation ist eine nationale Religion notwendig. Jedes Volkes innerstes Geheimnis, die Seele seiner Kultur ist sein Glaube; er muß daher so eigengeartet sein wie das Volkstum selber. Die deutsche Religion muß aus der deutschen Volksseele geboren werden. Von diesem Gedanken aus sucht man die Grundzüge der völkischen Religion in dem Glauben unserer germanischen Vorfahren.

Wir nehmen zuerst zu dieser bestimmten Wahl, sodann zu dem Grundsatz, von dem sie geleitet ist, Stellung.

Dabei mag ganz davon geschwiegen sein, wie dilettantisch und kritiklos man in jenen Kreisen die doch nur dürftig, in unsicheren Umrissen erkennbare altgermanische Religion mit Phantasie als eine sichere Größe behandelt, ergänzt, umdeutet. Was für grobe Züge der Selbsterlösung, der Naturmystik, des Pantheismus werden als „deutsche Religion“ verkündigt! Wir ehren den Glauben unserer Vorfahren. Er hat große, tiefe Züge. Unsere Schulen sollten davon einen lebendigen Eindruck geben. Aber wie könnten wir je dahin zurück! Soll aus dem Heidentum — ein anderes Wort kann um der Wahrheit willen nicht gebraucht werden — soll aus dem Heidentum unserer Vorfäter die Reinigung des völkischen Willens, die Kraft der Liebe, der Volksgemeinschaft kommen? Vollends: heißt das noch Ehrfurcht vor dem Volkstum, wenn man die Augen verschließt vor der Hoheit und Unwiderruflichkeit seiner christlichen Geschichte?

Wie sinnlos, das deutsche Wesen zu denken abgesehen von dem Evangelium und es am vorgeschichtlichen Anfange in seiner Reinheit zu suchen! Volkstum wird erst in der Geschichte. Das deutsche Wesen ist durch das Evangelium wesentlich mitgeprägt. Gewiß, das Evangelium ist unserem Volke von außen her gebracht, verbunden mit einer fremden, der römischen Kultur und dadurch zuerst wie ein fremdes Geseß. Aber wie hat deutsches Volkstum dann das Evangelium in Freiheit ergriffen! Sein Edelstes und Schönstes hat es herzugebracht, um von ihm aus das Evangelium und es vom Evangelium aus neu zu verstehen: Führertum, Gefolgschaft, freie Hingabe, Vertrauen, den ganzen persönlichen Zug der germanischen Lebensordnung. Aus seinem Eigensten heraus, kraft einer gottgeschenkten

Wahlverwandtschaft hat deutsches Volkstum das Evangelium ganz tief erfassen dürfen, vom Heliand an zu Luther hin. Und wiederum: was hat es von dem Evangelium genommen und gewonnen! Seine beste Tiefe und Kraft — von dieser Segensgeschichte kann ich heute nichts Einzelnes sagen. Jedenfalls: das Evangelium ist bis heute unseres Volkes größtes Erlebnis gewesen. Und es ist sein eigen geworden. Die Einheit „deutsch-christlich“, „christlich-deutsch“ steht als klare, helle, breite Tatsache da. Für sie zeugen die größten Stunden, die herrlichsten Männer unserer Geschichte. Für sie zeugt das christliche Lied, das unvergleichlich ursprünglich, im echten Volkston immer aufs neue aus der Seele unseres Volkes quoll. — Es ist auch unmöglich, in dieser Seelengeschichte der Deutschen etwa eine Linie wie die „mystische“, von Meister Eckhart über Jakob Böhme zu Fichte und Paul de Lagarde als den Weg „deutscher Frömmigkeit“ auszuzeichnen. Ist Sebastian Franck wirklich deutscher als Martin Luther?

Hier wäre jedes weitere Wort zuviel. Auch wer wie Lagarde nationale Religion fordert, müßte, mit ihm, die Einheit von Christentum und Volkstum sehen. Aber jetzt gilt es, den Grundsatz selber zu prüfen. Wir können uns noch nicht dabei beruhigen, die geschichtliche Tatsache freier Verwurzelung deutschen Wesens im Evangelium festgestellt zu haben. „Völkische Religion“ — das Stück Wahrheit in dieser Forderung werden wir später noch zur Geltung bringen. Zunächst aber ist zweierlei zu sagen.

1. Bei vielen bedeutet die Losung „völkischer Religion“ nichts anderes, als daß die Religion nur Ausdruck des völkischen Lebenswillens ist: der „deutsche Gott“ das Symbol deutschen Lebensanspruches. Das Volkstum ist dann Grund, Quell, Maßstab für die Wahrheit des Glaubens. Nicht der Glaube ist Meister, sondern das Volkstum. Aber was kommt dabei heraus? Nicht die Begegnung mit dem unbedingten Herrn, der Völker auch sterben heißt, der sie richtet und reinigt; nicht die Anbetung Gottes, des Lebendigen, sondern die Benützung eines Gözen für menschlichen Lebensanspruch, Größe und Herrschaft. Ein bedingtes, des eigenen Volkes Leben, wird hier unbedingt gesetzt; es wird heilig gesprochen statt geheiligt zu werden. Man ist also bei jenem Typus der Nationalreligion angelangt, um deswillen man das Alte Testament gerade ablehnt,

bei der nationalen Abgötterei. Von solcher völkischen Religion ist die wahrhafte Begründung und Erlösung des völkischen Wollens nicht zu erwarten. Seht das Volkstum in einer völkischen Religion sich selber absolut, so verliert es die letzte Bindung wahrhafter Treue und echter Liebe.

2. Wächst die Offenbarung wirklich in des Volkes Seele, als die innerste Schöpfung des Volksgeistes? Hier stehen wir nun vor nichts Geringerem als vor dem ganzen Ernste der Offenbarungsfrage selber. Die völkische Frage als religiöse ist ein Sonderfall der Frage nach der Offenbarung Gottes überhaupt, nach dem Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen. Darum geht es: bedeutet Offenbarung das Gleiche wie das quellende Leben eines Volkstums, das sich in immer neuen Gedanken und Gestalten verwirklicht? Ist das Volkstum in seiner Tiefe selber Offenbarung?

Auch in dem Volkstum, in den Bindungen, mit denen es uns umgreift, erkennen wir eine Selbstbezeugung des Schöpfergottes an uns. Aber so ernst wir das betonen — wir kommen darauf noch zurück —, so ernst setzen wir hinzu: die Heilsoffenbarung Gottes ist wirklich ein „Fremdes“ (mit Absicht wähle ich für die Auseinandersetzung mit den „völkischen“ Gedanken gerade dieses Wort!), ein neues fremdes Wort, nicht aus der Tiefe des eigenen Volkstums quellend, sondern aus der Ferne, aus der Höhe gesprochen. Das versteht nicht, wer noch nicht erkannt hat: alle natürliche, gewachsene Religion steht unter einem Zornesgesetze der Zerteilung und Entstellung der Wahrheit. Was organisch wächst, was in den Tiefen eines Volkstums an göttlicher Selbstbezeugung ergriffen werden kann, das hat alles teil an dem Fall der Menschheit, ist Bruchstück, vereinsamte Teilwahrheit, von Lüge überschattet und überfremdet, ein Träumen statt des Wachseins vor Gott — die altgermanische Religion nicht ausgenommen. Die Wahrheit Gottes kommt in die Geschichte gewiß als die Erfüllung aller Menschheitssehnsucht (und die Kirchen mögen Christus auch einmal zeigen als den Erfüller germanischer Sehnsucht, der tiefen Ahnungen des Mythos — sie sind in aller Entstellung doch auch ein Schrei des Verlangens, das Christus stillen will!). Aber die Wahrheit Gottes ist niemals nur Erfüllung der Menschheitssehnsucht, sondern zugleich das Gericht

über sie, über die Enge und den Trug dessen, was Menschen als Stillung der Sehnsucht erdacht, was sie aus Gottes Selbstbezeugung gemacht haben. Nun verstehen wir, daß die rettende Offenbarung Gottes nicht überall da ist (wie unser natürliches Denken so gerne fordern möchte), sondern, gerade weil sie Durchbruch Gottes durch den Trug menschlicher Religion bedeutet, in einer bestimmten, einmaligen, besonderen Geschichte ergeht, auf Grund von Erwählung eines Ortes und Volkes — nicht als Geburt der Offenbarung aus dem Volksgeiste, sondern als Hören eines einmaligen konkreten Wortes aus der Höhe, aus der Fremde, die aller Völker letzte Heimat ist.

Die Fremde, die Heimat ist: darin nämlich besteht nun das Wunder der Offenbarung, daß sie, die einmalige, bestimmte, geschichtlich vergangene, Perfectum praesens ist. Das heißt: das fremde Wort, nicht aus den Tiefen unserer Seele, trifft uns doch durch Gottes heiligen Geist als das eigens für uns bestimmte, wird uns „Ereignis“. Jeder Zeit wird das einmal in der Ferne des Heiligen Landes gesprochene, gehandelte Wort Gottes zur Gegenwart, jedem Volke das in Israels Geschichte von Gott her Geschehene ein eigenes und neues. Die Geschichte der Bibel, der Mission ist des Zeugnis. Das semitisch-hellenistische Buch, die Bibel, wird Menschheitsbuch, Völkerbuch, Volksbuch. Der Herr aller Völker wird — nicht zwar „der deutsche Gott“, aber unser Gott, der Gott unserer Furcht, unseres Vertrauens.

Hierhin muß die Volkstumsbewegung dringen, wenn sie unserem Volke wahrhaft dienen will. Das heißt aber: sie muß Kirche des Evangeliums wollen, Volkskirche. Was bedeutet das Evangelium der Kirche dem Volkstum?

Hier findet das Volkstum sich selber. An dem Gotte der Bibel, an seinem Handeln mit Israel erfährt es das Gericht, die Scheidung von Wesen und Unwesen — wie brauchen wir, gerade unter „völkischem“ Gesichtspunkte, das Alte Testament als Zeugnis der Gottesgeschichte eines Volkes, wie brauchen wir die Propheten der Bibel! Hier findet ein Volk seine Volkheit, hier seine Sendung. Denn nun leuchtet über aller Völker Geschichte und daher auch über der unseren der helle Schein des kommenden Reiches Gottes, und jedes Volkes Leben tritt in das Licht dessen, daß die Geschichte dem

Reiche Gottes entgegengeht. Nun erkennt ein Volk seine Sendung — es ist zuletzt keine andere als diese: als Träger des vom Evangelium entzündeten Lebens in besonderer Gestalt zu zeugen für das kommende Reich Gottes, Christophoros zu sein. Das wird als die eigentliche völkische Verantwortung erkannt.

Wie wird hier der Lebenswille eines Volkes gereinigt! Nun ist die Hingabe an das Volkstum vor zweierlei bewahrt. Auf der einen Seite vor dem Übermut, in dem ein Volk sich als Edelkrasse aufbläht und sein Selbstbewußtsein nur damit nähren kann, daß es die anderen gering macht und verachtet — als gäbe es auf die Frage „warum liebst du dein Volk?“ eine andere Antwort als die ganz schlichte „weil es mein Volk ist“! Nicht etwa: „Weil es herrlicher ist als andere,“ sondern einfach: „Weil es mein Volk ist!“ Wir wissen ja jetzt: Gottes Reich ist größer als jedes Volkstum, als jede völkische Sendung, und Gottes Reich ist auch an uns nicht gebunden. Auch das gesündeste, herrlichste Volk kann Gott zerbrechen und in den Staub des Todes legen. Kein Volk hat das Recht wider ihn, den Herrn, Ansprüche auf Leben und Gelingen zu machen oder wider sein Zerschlagen zu murren. Das lernen wir, wenn wir als Deutsche vor dem Gott der Bibel leben.

Andererseits aber sind wir geschützt gegen die Schläffheit und Verzagtheit, vor dem Kleinmut, der den besonderen Beruf des eigenen Volkes nicht zu bejahen und nicht zu ergreifen wagt und an ihn nicht alles setzt, Leidenschaft und Opfer, als läge nichts an uns. Nein! Jedes Volk — auch das unsere, findet in der Geschichte, die dem Reiche Gottes entgegengeht, seinen Lebenssinn, seine gottgegebene Stelle und darum unendliche Verantwortung, Verantwortung auch dafür, das eigene Leben stark, frei, rein zu halten für den Dienst am Reiche Gottes. Die Völker bekommen verschiedene Sendung von dem Herrn der Geschichte. Unserem Volke ist durch seine Geschichte von Gott gezeigt, daß er ihm Besonderes anvertraut hat. Die deutsche Reformation, der deutsche Idealismus, das deutsche Not- und Kampfesgeschick im Ringen um Einheit und Freiheit durch Jahrhunderte hindurch — das gehört trotz allem, trotz aller Spannungen zwischen Reformation und Idealismus, die wir gerade heute wieder durchkämpfen in der Theologie, doch zusammen. Es

ist, als habe unser Volk tiefste Menschheitsfragen schmerzlicher und mehr bis aufs Blut als andere durchleiden müssen und sei dadurch zu besonderem Priestertum an der Erkenntnis letzter Dinge gehalten und geweiht. Wir reden davon wahrhaftig nicht im Übermut. Wir kennen die Last deutscher Einsamkeit.

Durch die Gewißheit um Gottes kommendes Reich empfängt alles völkische Wollen erst tiefsten Sinn, damit Demut und Kraft in einem. Da gehen unsere Brüder hin und suchen mit heißen Herzen das neue Land, das reine Volk, den wahrhaften Staat. Aber kein irdischer Tag kann doch dieses Hoffen ganz erfüllen, jede geschichtliche Wiedergeburt eines Volkes hat ihre Flecken — wie bangt uns in dem Gedanken, daß das Sehnen, Harren und Wollen jener Männer, jener Jugend auch von dem herrlichsten neuen Tage unseres Volkes doch enttäuscht werden muß! Darum ist dies unser Dienst an der Volkstumsbewegung: sie besser zu verstehen als sie selber sich versteht und ihr das Auge dafür zu öffnen: alles völkische Wollen „meint“ zuletzt, sich selber unbewußt, in, über, hinter dem erneuerten deutschen Volke, der zur Bruderschaft wiedergeborenen Gesellschaft, hinter der neuen Welt das Gottesreich. Alle Reinigung des Volkstums geschieht hin auf das Reich Gottes.

Aber das Evangelium bedeutet dem Volkstum noch mehr. In der vom Evangelium bewegten Gemeinde brennt die Flamme der Liebe. Von der Gemeinde aus muß die Gewalt, in opfernder Liebe Abgründe zu schließen, durchs Volk gehen. Unser Volk ist wahrhaftig wie ein Feld voller Totengebeine. Wie will es leben, wenn nicht aus dem pfingstlichen Hauch der Liebe Gottes, aus dem Geiste des heiligen Kommunismus, in dem Luther das Wesen der Kirche als Gemeinde sah, aus der Bruderschaft stellvertretenden Tragens! Das Schicksal unseres zerrissenen Volkes hängt zuletzt an der Macht Christi, durch verstehende und eintretende Liebe Gräben zu schließen, Brücken zu bauen; an der Macht Christi, das heißt aber, soweit es um unsere Verantwortung geht: die Zukunft unseres Volkes hängt an der Lebendigkeit unserer deutschen Kirchen.

Wir fassen zusammen: Das Volkstum bedarf des Evangeliums, um seine Sendung zu verstehen, am Willen gereinigt und aus der Liebe wiedergeboren zu werden. Die Kirchen aber sind dazu gerufen,

diesem Dienste des Evangeliums am Volkstum Werkzeuge zu werden. Das Volkstum bedarf einer Kirche, die den Mut hat, mitten in der Not unseres Volkes zu stehen, ihm seine Sendung zu deuten, es immer wieder unter das Gericht Gottes und zu dem Quell wirklicher Gemeinschaft zu rufen.

3.

Das ist der Weg, der von dem Volkstum zur Kirche führt. Diesem Wege zur Kirche muß nun aber der Weg der Kirchen zum Volkstum begegnen. Das Volkstum muß die Kirche suchen, aber auch die Kirche das Volkstum. Zu diesem zweiten gingen unsere Gedanken zuletzt unwillkürlich schon über; jetzt will es ausdrücklich und vollständig gesagt sein.

Die Kirchen können nicht anders, als die neu erwachte Liebe zum heimischen Volkstum, alle ernste Selbstbesinnung auf seine besondere Art, Gabe, Verantwortung mit Freuden begrüßen. Denn evangelisches Christentum erkennt und liebt in dem Volkstum Gottes Schöpfergabe und Schöpferwillen. Haben wir es hier mit Gottes Gabe zu tun, so tritt das Wort des Apostels Paulus in Kraft: „Ich erinnere dich, daß du erweckst die Gabe Gottes, die in dir ist,“ — das gilt ja nicht erst vom Charisma des Heiligen Geistes, sondern schon von der natürlichen Gabe, nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Völker. Weil wir nicht einen Zufall, nicht ein Zornesgesetz, sondern Gottes guten Willen darin erkennen, daß wir Heimat und Volk haben und an sie gebunden sind, darum ist das Volkstum uns etwas Heiliges — Gott ist es, der uns hier band! — nun hat die Bindung unbedingten Ernst.

Das führt die Kirchen mit der Volkstumsbewegung zusammen. Aber sie haben noch einen besonderen Grund, die Bewegung zu grüßen. Die neue Erfahrung der Volksgebundenheit unseres Lebens kann Vorstufe, Brücke, Hilfe zu neuer Erfahrung Gottes werden. Es ist doch wahrhaftig nichts Geringses, daß für Unzählige unserer Volksgenossen heute die bindingslose Vereinzelnung, die so lange das Lebensgefühl beherrschte, abgetan ist. Zusammenhang, vor allem unserem Wollen und Denken wirklich und verbindlich, wird erfahren; das Schicksal konkreter Verbundenheit, das uns bestimmt bis in die Tiefen der persönlichen Geistigkeit hinein; tragendes Leben,

dem der Einzelne sich schuldig ist, weil er äußerlich und innerlich von ihm lebt. Keinen Augenblick vergessen wir, daß das Erleben des Volkstums wahrhaftig noch nicht die Erfahrung Gottes, des Herrn ist, wie völkischer Kurzschuß bisweilen meint. Aber wenn wir glauben, daß Gott uns begegnen will in der erfüllten Wirklichkeit unseres Lebens, dann kann es, menschlich angesehen, für die Frage, ob er uns begegne, nicht gleichgültig sein, wie weit ein Geschlecht für jene Wirklichkeit offen ist, wieviel von ihr es sieht oder nicht sieht. Das bindingslose selbstherrliche Ich der eben zu Ende gehenden Aufklärungszeit, des individualistischen Zeitalters, das sich die Augen zuhielt für die konkrete Abhängigkeit und Bindung des persönlichen Lebens, hatte jedenfalls einen viel weiteren Weg zur Ehrfurcht vor der freien Schöpfermacht des Herrn über uns. Die Geschichte ist in ihren Grundformen voll der Gottesfrage, der Selbstbezeugung des Herrn: in dem Zusammenhange der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft; in der Verflechtung des Einzel Lebens in das Gesamt Leben eines Volkes, zur Gemeinschaft des Schicksals und der Schuld. Ein Geschlecht, das von aller dieser Wirklichkeit der Geschichte mit der Gewalt ursprünglicher Wahrheit neu ergriffen wird, ist offenbar reifer für die Verkündigung des lebendigen Gottes der Bibel, seines Willens, seiner Schöpferfreiheit, seiner Zornesgesetze als ein individualistisches Zeitalter.

Oder man nehme das völkische Grundwort der Treue! Die Kirchen können doch nicht vergessen, daß weithin — gewiß nicht ausnahmslos — die Volkstreue und die Glaubentreue zusammenhängen; jene kann einen Weg zu dieser, aber auch eine Weise ihrer Bewährung bedeuten. Wer um seines Volkstums willen nicht Opfer zu bringen vermag, wie sollte der bestehen können in der Glut der Glaubensverfolgung? An der Volkstumstreue übt sich die Treue im Ewigen. Sind wir dort flatterhaft, ist uns das eigene Volkstum feil, ist uns dann nicht vielleicht auch das Gewissen und Gottes Gebot feil? Es ist wahrhaftig nicht ohne Bedeutung für die Geschichte eines Volkes mit Gott, ob es im Ernste des völkischen Willens das A-B-C der Treue gelernt hat, ob es weiß, daß geistige Wirklichkeiten da sind, die immer aufs neue Opfer an Behagen, Gut und Leben

fordern und wert sind, denen das Leben hinzugeben dem Leben erst Sinn und Größe gibt.

Kein Zweifel also: die Kirche hat allen Grund, sich der Volkstumsbewegung zu freuen und die geschichtliche Stunde, die sie bedeutet, sehr ernst zu nehmen. Die Kirche läßt sich dann aber durch die Volkstumsbewegung aufs neue an ihre Pflicht erinnern, den Weg zum Volkstum zu gehen. Dieser Weg bedeutet: die Kirchen müssen darum ringen, wahrhaft Volkskirche zu werden oder zu bleiben. Darin liegt nun ein Dreifaches. Volkskirche — das heißt zunächst: dem Volke als Volke, als Gesamtleben dienend; sodann: ihm in seiner Art dienend, worin wieder zweierlei beschlossen ist: wahrhaft deutsche Verkündigung des Evangeliums und das Eingehen der Kirche in die organischen Lebensformen und die lebendige Sitte des Volkstums.

Volkskirche! Immer wieder ist kirchlicher Arbeit die Gefahr nahe, einem volklosen Individualismus oder Separatismus zu verfallen: als gehe es nur um einzelne Seelen, die zu retten sind, oder nur um eine aus dem Volke zu sammelnde Gemeinde der Glaubenden, die Abstand hält gegenüber dem Volksganzen. Darin liegt gewiß eine niemals zu verleugnende Wahrheit. Das Bekenntnis zu Jesus ist Entscheidung, und die Entscheidung ist in unserer Lage Sache zunächst des Einzelnen. Das Neue Testament bezeugt weiter, daß der Gehorsam gegen Jesus bedeuten kann: Vater und Mutter verlassen, Bruch mit Familie und Volk, Verlassen der Heimat und Freundschaft! Indessen wir dürfen doch nicht aus der ernststen Möglichkeit, von der das Neue Testament redet, daß jemand nur im Bruche mit seiner natürlichen Gemeinschaft Jesus gehorchen kann, die Regel machen. Vor allem: die Kirche ist allerdings die Gemeinde der „Herausgerufenen“, aber Gott ruft heraus, um dann erst recht in die natürlichen Verbände hineinzuweisen. Und Gott will nicht nur die Einzelnen heiligen, sondern um die Familien und Völker als Ganzheiten ringen. Die Völker als ganze haben ihren Beruf in der Gottesgeschichte. Völker sündigen, Völker richtet Gott. So ist den deutschen Kirchen das ganze Volk anvertraut, und zwar nicht nur als Inbegriff einzelner Seelen, sondern als Volkstum, als Stämme, in seinen Lebensordnungen, in seinem Gesamtgeiste.

Kirche des Volksganzen! Daher sollen die Kirchen an allem schwer tragen, was ihnen den Zugang zum Volksganzen erschwert. Die freie Kirche im freien Staate ist keine glückliche Lösung, wenn diese Freiheit bedeutet, daß der Kirche die Öffentlichkeit und Sichtbarkeit ihres Dienstes erschwert wird. Die Kirchen müssen aber auch — ich sage etwas noch Ernsteres — tief darüber erschrecken, daß ihnen ganze Stände unseres Volkes so gut wie verschlossen sind. Sie müssen sich in großem Ernste fragen, ob sie vielleicht mit anderen Ständen, vielleicht gar mit Parteien, so verwachsen sind, daß dadurch ihre freie Bewegung und Werbekraft gehemmt wird. Sie müssen diese Frage stellen, unbeschadet aller Dankbarkeit, sie dürfen nicht ruhen in dem Ringen, wieder jenseits der Parteirisse Heimat des ganzen Volkes zu werden.

Volkskirche — die Kirchen dürfen nie vergessen, daß sie in ihrer Verkündigung nicht nur das persönliche, das Familien-, das Gemeindeleben in das Licht des Wortes Gottes zu rücken haben, daß das Evangelium vielmehr das ganze Volksleben richten will. Die Kirchen haben die Idee der Volkheit zu verkündigen, sie sollen die Heiligkeit der Bindung an des Volkes Leben bezeugen, sie müssen dem Volke seine Geschichte zu deuten suchen mit prophetischem Geiste, stellvertretend ringen um Erkenntnis des immer neuen Willens Gottes. Die Fragen und Sünden des Volkes als Gesamtheit, seines öffentlichen und seines verborgenen Lebens, dürfen nicht übergangen werden — Kanzel und christliche Presse haben hier ihre großen, drängenden Aufgaben. Es sei nur zweierlei angedeutet. Unser Volk erwartet heute ein deutliches Wort der Seelsorge zu den brennenden Ehefragen, zum sechsten Gebote, ein deutliches Wort öffentlich und in der persönlichen Seelsorge. Was da bisher geschah, genügt nicht! Die Stunde drängt! Dazu das andere: die Kirchen müssen — unbeschadet dessen, was vorhin über antisemitischen Pharisäismus und über die von Deutschen selber ausgehende Entartung und Überfremdung des Volkstums gesagt ist — ein Auge und ein Wort haben für die jüdische Bedrohung unseres Volkstums. Man überwindet den wilden Antisemitismus, der so viele in unserem Volke heute blind hinreißt, nicht dadurch, daß man das Problem, die hier wirklich vorhandene Volksnot überhaupt nicht sehen will

oder verschweigt. Mir scheint, unser Volk darf erwarten, daß die Kirche hier deutlicher und ernster als bisher das Wort nimmt. Es ist ohne Frage richtig, was der Zentralausschuß für Innere Mission in seinen Veitsähen zur völkischen Frage sagt: „Auch an dem Kampf um die negativen Ziele (d. h. Abwehr der Überfremdung) haben Kirche und Innere Mission heute das stärkste Interesse insofern, als der Durchdringung unseres Volkes mit den Kräften des Evangeliums heute überall eine durch jüdischen Einfluß in Wirtschaft, Presse, Kunst und Literatur geschaffene Gesinnung entgegensteht.“ Die Christen sind aufzurufen, „gegen solche entsittlichenden Einflüsse bewußt zu kämpfen“. Die berechnete Sorge davor, ja nicht die politische Neutralität der deutschen Kirchen zu verletzen, darf die Kirchen nicht hindern, hier offen zu sprechen und tapfer zu handeln. Es geht dabei nicht um Judenhaß — man kann an diesem Punkte gerade mit ernstern Juden übereinkommen —, es geht nicht um das Blut, auch nicht um den religiösen Glauben des Judentums, sondern um die Bedrohung durch eine ganz bestimmte zersetzte und zersetzende großstädtische Geistigkeit, deren Träger nun einmal in erster Linie jüdisches Volkstum ist. Die Kirchen müssen wissen und zeigen, wo die Mächte stehen, die immer wieder unser Volk aufhalten in seiner Selbstbesinnung und Reinigung. Erst wenn die Kirche hier die Dinge beim rechten Namen nennt, hat sie die innere Vollmacht zur wirksamen Seelsorge am Antisemitismus.

Volkskirche sollen die Kirchen sein auch in dem Sinne, daß sie das Evangelium unserem Volke in seiner Sprache und Art verkündigen.

Hier ergehen nun an die Kirche laute Wünsche und Forderungen von völkischer Seite. Nicht mehr mit den Versuchen „völkischer Religion“ in Gestalt eines neugermanischen Heidentums haben wir es jetzt zu tun, sondern mit den Gedanken des „Bundes für deutsche Kirche“ und der ihm nahestehenden Kreise wie etwa der „deutschen christlichen Arbeitsgemeinschaft“. Hier will man ernstlich das Christentum, das „Evangelium vom Weltheiland Jesus Christus“, aber „deutsch erfassen“; „ein deutsches Christentum, vom Juden-Christentum gereinigt, deutsch-verinnerlicht“, wie einer der Führer es ausdrückt. Ein anderer schreibt so: „Das muß sich die Kirche von der so elemen-

taren Laienbewegung der Völkischen sagen lassen, daß sie in der Art der Darbietung des allen Völkern gegebenen Evangeliumsgutes auf die deutsche Volksart keine Rücksicht nahm und daher in fremden Zungen redete, daß sie im Sinne einer Buchstabenreligion den Buchstaben des Alten Testaments herrschen ließ über das im Neuen Testamente in Jesu Christo geschenkte, völlig neue Leben aus Gott.“

Was haben wir dazu zu sagen? Wir halten uns an den Hauptgedanken. Die beträchtlichen Unterschiede innerhalb der Bewegung müssen wir beiseite lassen. Wir wollen auch nicht reden über die viele Verworrenheit in den bisherigen Äußerungen des „Bundes für deutsche Kirche“, wir übergehen die mancherlei Kleinlichkeiten und Peinlichkeiten, die unverkennbare Gefahr einer germanisch-christlichen Mischreligion, das unkritische Ineinschauen der altgermanischen Mythologie und des Evangeliums in manchen Äußerungen, das unscharfe Reden von dem „Gottesworte“, das überall in der Geschichte rede, die naturalistischen Züge in den Vorschlägen zum Kirchenjahr und für die Sonntagsnamen, die seltsame „Reinigung“ der Gesangbuchtexte von „Jehova“, „Israel“, „Amen“ usw. Das alles lassen wir beiseite. Es kommt nur auf das Zentrum der Bewegung an.

Da setzen wir nun mit einem entscheidenden Satze ein. Er lautet nicht: die Verdeutschung des Evangeliums ist bis auf Luther und in Luther ein für alle Male geschehen. Es ist freilich richtig, was Martin Wilde in seinem Buche „Deutsches Evangelium“ sagt: „Luther hat das Evangelium deutschredend gemacht durch seine Übersetzung und durch seine Lehre.“ Lebten wir nur mehr in Luther! Alle Verdeutschung fußt auf Luther. Aber in der Tat, sie ist für jedes Geschlecht wieder eine neue Aufgabe. Und Überfremdung droht auch immer wieder.

Das aber ist dann unser entscheidender Satz: die Verdeutschung des Evangeliums steht unter dem Gesetze: Wer sein Leben verliert, der wird es finden. Das heißt: man kann das Evangelium nicht verdeutschen wollen. Luther wollte nicht deutsches Evangelium, sondern die Wahrheit des Evangeliums, den Römerbrief, Paulus; aber indem er, der Deutsche, an seiner geschichtlichen Stelle ganz persönlich rang um das Evangelium, wurde es ihm und seinem

Volke deutsch. Die deutsche Art hat in ihm das Evangelium wirklich neu erfasst. Wir spüren als Deutsche in seiner Art, von dem Herrn Christus zu reden, Blut von unserem Blut, Geist von unserem Geist. Diese Verdeutschung aber, wir wiederholen es, ist nicht bewußt unternommen, sondern als Geschenk geworden. Das gibt auch uns heute das Gesetz: es gilt, Auge in Auge mit dem Evangelium zu ringen um Verständnis und Gehorsam, bis es uns das uns treffende Wort wird, zu ringen mit von uns und unseren völkischen Anliegen weggewandtem Angesicht, selbstvergessen. Dann, gerade dann wird das Evangelium uns ein eigenes, neues, deutsches. Dann folgen von selber neue eigene, deutsche Worte, Gedanken, Lieder. Die krampfhafteste Bewußtheit der Deutschkirchler verlegt das zarte Geheimnis, das Unbewußte aller Aneignung, vollends in dem Zugeigenwerden des Evangeliums an eine Volksart.

Das mußte unser erstes Wort zur Sache sein, aber es ist noch nicht das ganze. Bleibt die Verdeutschung des Evangeliums als bewußtes Tun immer fragwürdig, so will die Abwehr der Überfremdung doch mit Willen und Bewußtsein geschehen. Es hat, um ein Beispiel zu nennen, gutes Recht, wenn die deutsche Christenheit sich gegen angelsächsische Überfremdung in Verkündigung und Lied, in den christlichen Lebensformen und Gemeinschaftsbildungen, in der Mission usw. auflehnt. Freilich muß hier zweierlei bedacht werden. Einmal: mit der bloßen Abwehr des Fremden ist es nicht immer schon getan. Das Einstürmen des englischen und amerikanischen Liedes erinnert uns doch auch an eine Lücke unserer Gesangbücher. Dänemark hat im 19. Jahrhundert seinen Grundtvig gehabt — wen hatten wir, der uns große neue Lieder schenkte? Wie schmerzlich fehlen uns neue Lieder der Kirche, des Dienstes, der Tat, der Gemeinschaft! Wir haben — das gilt auch für andere Gebiete — Recht, wider das Fremde uns abzusperren und zu wehren nur in dem Maße, als die Wahrheit in ihm bei uns selber, aus dem Eigenen, wirklich wird.

Damit hängt das andere schon zusammen. Ich darf es an der Frage der Fremdwörter gleichnisweise klarmachen. Jeder Purismus, der die Fremdwörter gänzlich ausschalten wollte aus unserer Sprache, wäre nicht nur unmöglich, sondern auch ein Ungehorsam gegen die

Wirklichkeit, weil er verbergen wollte, was andere uns gegeben haben. Fremdwörter sind Fußspuren der Kultur auf ihrem Wege von einem Volke zu dem anderen. Sie verbinden zugleich — wir merken es immer wieder bei internationalen Tagungen. Fremdwörter sind der unbewusste Dankeszoll, den ein jüngeres Volk dem älteren Lehrmeister schuldet, Zeichen einer Gemeinschaft der Kultur. Solche Denkzeichen der Geschichte tilgen zu wollen wäre kindisch. Das sollte im Augenblicke nur ein Gleichnis sein. Ein Volk beschenkt die anderen, eine Kirche die anderen — wir tilgen die Spuren dessen nicht aus, sondern halten sie in Ehren. Ich wünschte, es übersehte uns jemand z. B. einige Lieder Grundtvigs. Unsere Gesangbücher könnten sich durch manches nordische, aber hie und da auch durch ein angelsächsisches Lied bereichern.

Indessen ich bin mir bewußt, daß dieses alles den Deutschkirchlern nicht in erster Linie wichtig ist. Sie schauen auf das Alte Testament: von hier drohe die schwerste Überfremdung der deutschen Seele, sie drohe nicht nur, sie sei längst Ereignis. Unser Gegen-Satz lautet: Nein, hier droht eine wirkliche Gefahr nicht!

Aber darf denn überhaupt das Problem des Alten Testaments und die Frage der etwaigen jüdischen Überfremdung unseres Glaubens in dem gleichen Atemzuge mit dem eben Gesagten, mit der angelsächsischen Gefahr, genannt werden? Nein, sagen die einen, denn Israel war das Volk Gottes. Doch, sagen die anderen, denn auch Israel ist ein individuelles Volk, dessen Religion andere Völker nicht vergewaltigen darf; Christus ist, wie Johannes Lepsius es einmal ausdrückte, auch „des Messias Ende“. Ja und Nein, sagen dritte, denn es gilt das Judentum („Juda“) und das Israel Gottes, die jüdische Religionsgeschichte und Gottes Offenbarungsgeschichte voneinander zu trennen.

Hier ist nun sorglich zu scheiden. Luther gibt uns das Vorbild. Auf der einen Seite lehnt er ein biblisches Buch ab, weil es „judenze“, bezeichnet er das levitische Gesetz als der Juden „Sachsenspiegel“, d. h. als ein geschichtlich bedingtes Volksgesetz, das die Deutschen nicht binde. Auf der anderen Seite aber ist ihm das ganze Alte Testament voll von Christus, sein Buch, von ihm aus zu deuten, ihn selber deutend. Bei Luther kann man lernen, worin die

kanonische Bedeutung des Alten Testaments besteht und worin nicht.

Zuerst: hätten die Kirchen immer deutlich gesagt, auch in ihrem Unterricht, was das Alte Testament jedenfalls nicht ist, die Torheit des völkischen Ansturms gegen das Buch wäre gar nicht möglich gewesen. Die Torheit der Antithese klagt auch die These an. Was ist das A. T. jedenfalls nicht? Nicht Musterbuch christlicher Ethik, nicht einfach Norm für christlich-deutsches Gemeinschaftsleben; auch nicht in aller seiner Erwartung einfach Wort Gottes, das er einlöste — der kühne Satz „Christus ist des Messias Ende“ trägt ein Stück Wahrheit in sich, und das deutliche Wort Jesu an die Jünger, die des Elia Zornesstrenge wiederholen wollen: „Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?“ (Luk. 9, 55) verbietet ein für alle Male, das A. T. ungeprüft, ungesichtet, für sich genommen als Autorität der Christenheit hinzustellen. Wer könnte denn übersehen, daß die Freiheit, zu der Christus uns befreit hat, auch eine Freiheit im Alten Testamente, ja von ihm einschließt?

Aber — und das ist das andere — diese Freiheit ist dann zugleich eine solche zu diesem Buche. Warum können wir es aus unserer Bibel nicht heraustrennen? Mein alttestamentlicher Lehrer in Göttingen, Rudolf Smend, sagte uns in den Tagen des Bibel-Babel-Streitens einmal: „Was machen sich die Leute denn viele Mühe, den Vorzug Israels vor den anderen Völkern des Orients lange zu beweisen? Israel ist doch wie das einzig wache Volk unter lauter Schlummernden, Träumenden!“ Das ist es. Wo in aller Welt ist so wider Gott gekämpft, so gesündigt an ihm wie in Israel? Wo ist durch Gottes Geben und Nehmen so herausgekommen, was es heißt, daß Gott der Herr ist, der Heilige, was Schuld ist und daß Gott straft und verwirft; was die wahre Menschheitsnot ist und was das Heil sein muß? Wenn wir etwa „Weisagung“ in einem weiteren Sinne alle Menschheitssehnsucht, aller Mythen Ahnungen von der Erlösung, auch wo sie noch so fern und entstellt sind, nennen wollten, die Geschichte Israels ist dann jedenfalls Weisagung in durchaus unvergleichbarem Sinne. Das Alte Testament — darin besteht seine einzigartige Bedeutung in der Geschichte Gottes mit der Menschheit — läßt den Abgrund aufklaffen, in den Christus sprang.

Es bietet reiner als irgend eine andere Religion die Wirklichkeiten und Wahrheiten, innerhalb deren allein Christus recht verstanden werden kann. Das bindet uns an das A. T., darin ist diese gewiß individuelle Volksgeschichte von aller betreffender Bedeutung. So oft die Kirche das A. T. vergaß oder zurückstellte, verstand sie Christus nicht mehr echt; dann entstand der hellenisierte oder der mystische oder der anthroposophische Christus. Wer die Deutung Jesu im Lichte des A. T. ablehnt, der muß auch Paulus ablehnen — Lagarde war folgerichtig genug dazu. Aber ist wirklich „Rechtfertigung“, dieser zweifellos jüdisch-biblische Gedanke, eine Überfremdung des schlichten Evangeliums Jesu? Ist er nicht vielmehr, mit Karl Holl zu reden, das evangelium aeternum selber — so gewiß kein Volk vergessen darf, daß die ernsteste Frage in aller Welt die ist, was Gott von uns halte in seinem gerechten Gericht? Es ist auch unmöglich, Paulus zu verwerfen und vor Jesus stehen zu bleiben. Man kann das Evangelium Jesu nicht herauslösen aus dem übrigen Neuen Testamente. Die es versuchten, sind alle gescheitert: sie verloren den wirklichen Christus.

Freiheit und Bindung gegenüber dem Alten Testamente — beides liegt uns lebendig in eins. Das A. T.¹ ist selber ein mit sich kämpfendes Buch: semitisch und doch zugleich, wie jemand gut gesagt hat, das antisemitischste Buch der Welt, so voll Kampf wider „Juda“, wie kein völkischer Zorn so ernst, so tief kämpfen kann; zeugend von echter Erwählung, von der Gewißheit heiliger Sendung, aber auch von der Entstellung demütigen Erwählungsglaubens zu fleischlichem Anspruch. Man kann das beides nicht äußerlich voneinander trennen. Gott hat die Geschichte seiner Offenbarung unlöslich gebunden in eine Volksgeschichte voll Beschränktheit und Fehlsamkeit und Sünde, voll Entstellung der Gotteswahrheit. Das Wort ward wahrhaft Fleisch!

Auch wir wollen kämpfen gegen alle, die in irgend einer Art der Christenheit die Autorität des Wortes Gottes zu der gesetzlichen Autorität eines Buches entstellen. Aber wir führen den Kampf nicht mit dem furor teutonicus wider das „Judenbuch“, sondern im Namen der Christenfreiheit, im Namen der recht verstandenen Autorität des lebendigen Gottes.

Schließlich gilt die Lösung „Volkskirche“ noch in einem letzten Sinne. Volkskirche seien die Kirchen auch darin, daß sie an die gewachsenen Formen des Volkslebens, wo sie Träger gesunden Lebens sind oder sein können, sich anschließen, sie erfüllen, heiligen, durchdringen.

Eines ist uns ja von vornherein selbstverständlich: die Kirche benutzte die Gliederung des Volkes für ihre eigene Gliederung. Die Grenzen der Ortsgemeinden, Stämme, Landesteile, Länder haben im Aufbau der Kirchen ihre Bedeutung. Überhaupt schafft die Kirche ihre Lebensformen nicht einfach aus dem Evangelium oder aus dem Geiste. Immer ist sie genötigt, an vorhandene Lebens- und Gemeinschaftsformen anzuknüpfen. Evangelisches Denken sieht darin keine Schwäche, sondern den Willen Gottes. Evangelisches Christentum anerkennt und besitzt ja nicht eine unfehlbare hierarchische Gliederung der Kirche, mit der die Kirchen die natürlichen organischen Lebensbeziehungen und -formen des Volkes zu überhöhen hätten; sondern es ist der Geschichte offen und nimmt die gewachsenen Verhältnisse der Bindung, Autorität, Gefolgschaft ernst und nützt sie, wenn sie noch lebens- und für christlichen Geist aufnahmefähig sind. Die Zelle der Kirche ist die Familie, nicht der kirchliche Verein. Wir kennen „*membra praecipua*“ in den natürlichen Verbänden, denen nun auch besonderer Dienst in der Kirche übertragen werden kann. Was ist es Großes um das Priestertum des Hausvaters, des Gutsherrn, des Führers einer Gefolgschaft! Was konnte das Priestertum eines Kompagnieführers im Kriege seinen Leuten bedeuten, viel mehr oft als das Wort des Feldgeistlichen, der nicht in der Lebensverbundenheit mit der Truppe stand! Welche Bedeutung kann der Dorfverband oder etwa das natürliche Verhältnis der Nachbarschaft auch für die kirchliche Gemeinschaft gewinnen! Die Kirchen dürfen die natürliche Gliederung des Volkes nicht gering achten, sondern sollen sie sich einordnen, in die natürlichen Verbände und Beziehungen hineinweisen, die Gemeinschaft in Christus, den Beruf zum Dienste zuerst in den natürlichen Verbänden ergreifen lehren. Der Leipziger Missionar D. theol. Gutmann hat, in seinem eindrucksvollen Buche über den „Gemeindeaufbau aus dem Evangelium“ auf Grund der Erfahrungen bei den Wadschagga daran

kräftig erinnert. Ähnlich die Neuendettelsauer Südseemissionare von ihren Erlebnissen in der Papuamission aus. So ist aus der Mission unserer „Dorfkirchenbewegung“ starke Unterstützung geworden. Der Grundgedanke ist immer der eine: Volksfitt und Volksverbände warten auf ihre Erfüllung von dem her, das allem den Sinn gibt, von dem Reiche Gottes her, und das Reich Gottes will Gestalt gewinnen eben in den natürlichen Beziehungen und Verbänden. Diese wollen ein Stück Kirche, die Kirche will Volkstum, Volksgemeinde werden. Wir brauchen nicht erst bis zu den Wadschagga oder Papua zu gehen, um etwas davon verwirklicht zu sehen: die nordischen Brudervölker mit ihrer stärkeren Durchdringung von Kirche und Nation, Gemeinde und Volk geben ein helles Vorbild, ebenso einige Gruppen des Auslanddeutschtums — es sei nur an Siebenbürgen erinnert, wo die Kirche den Genossenschaftszug der Deutschen in Dienst genommen hat und die Burschenschaft und Mädgeschaft auch in der Kirchengemeinschaft selbständige Glieder von besonderer Verantwortung sind.

Das alles ist gemeint, wenn wir die Volkskirche fordern. Aber bei alledem sind nun doch die Grenzen der Durchdringung von Kirche und Volkstum nicht zu übersehen. Es bleibt zwischen beiden Größen eine Spannung, die wir nicht verschweigen dürfen.

1. Die Kirche darf nie so in das Volkstum eingehen, daß sie in ihrer Eigengestalt untergeht. R. Roth's Gedanken, das kirchliche Bewußtsein müsse in ein allgemein christliches Volksbewußtsein übergehen, lehnen wir als eine Illusion ab. Die Kirche muß ihre Glieder zum ganzen Ernste des Gehorsams gegen Jesus verbinden. Der Gehorsam gegen Jesus aber ist nicht jedermanns Ding. Zwischen der Volksfitt und der Norm der Gemeinde Jesu wird immer wieder der Unterschied, der Abstand bleiben. Das Bekenntnis zur Unauflöslichkeit der Ehe steht immer wieder hoch über der Wirklichkeit und den Möglichkeiten des gesamten Volkslebens. Der Anspruch des Evangeliums an die Menschen greift noch tiefer in das persönliche Leben ein als der völkische Imperativ der Hingabe und Zucht. Völkische Zucht und die Zucht in der Gemeinde fallen nicht zusammen.

Nun könnte man freilich einwenden: die Landeskirchen sind doch selber nicht einfach „Gemeinde“ in allen ihren Gliedern; die Spannung zwischen Volkstum und Gemeinde Jesu Christi geht also durch die Kirchen selber hindurch — von da aus ließe sich demnach gegen das Aufgehen der Kirchen im Volksverbande nichts sagen. Indessen dabei ist ein Entscheidendes übersehen. Gewiß, es ist die Not der Volkskirchen, daß ihr Kirchenvolk niemals einfach Gemeinde Jesu genannt werden kann. Aber sie kämpfen in ihrer ganzen Arbeit darum, diese Spannung aufzuheben. Zum Ernste des Ringens werden sie nun gerade dadurch gerufen, daß sie Kirche heißen und sich vom Volksverbande deutlich abheben. Daß die Kirchen, auch als Volkskirchen, selbständig gegen die Volksgemeinschaft dastehen, daß sie nun doch „Kirche“ heißen, das erinnert sie immer wieder an den Abstand zwischen Gemeinde und „Welt“, an den Ernst des Ringens um Erfassung des ganzen Volkes; das bewahrt sie vor der Gefahr, die Höhe des Evangeliums herabzustimmen zu christianisierter volkshafter Weltlichkeit. Die Kirchen wollen das ganze Volk und das ganze Volksleben für Gott; aber gerade weil sie um dieses Ziel mit vollem Einsatze kämpfen wollen, können sie ihre Freiheit gegenüber Volksverband und Volkssitte, können sie ihr Eigensein nicht preisgeben. Doch was mühen wir uns mit theoretischer Begründung dessen? Die Frage des Aufgehens der Kirche im Volksverbande ist leider in Deutschland in keiner Weise aktuell. Wo hätten wir denn die Volksgemeinde, die willens wäre, sich als christliches Volk, als Kirche in diesem Sinne zu erfassen?

2. Die Kirchen nehmen sich mit Liebe aller gewachsenen Lebensformen des Volkstums an. Aber wie, wenn diese Formen sterben? Die Kirchen sollen mit allen, die um die Verjüngung eines schon kranken Volkslebens ringen, tapfer arbeiten an der Bewahrung und Erneuerung alter Sitte, organischer Bindungen, an der Überwindung großstädtischer Volkszersehung, zurück zu gesundem bodenständigen Volksleben. Die Kirche kämpft mit, aber sie kämpft ohne Illusion. Die Geschichte kennt ein Sterben des Lebens, nicht an bestimmter Sünde und Zuchtlosigkeit nur, sondern auch am Alter, am Todesgesetze einer fortschreitenden Kultur. Auch die herrlichste gesunde Lebenskraft verzehrt sich, erlahmt und siecht dahin, auch

Völker und Kulturen sterben nach biologischer Notwendigkeit, unter der alle Geschöpfe stehen. Es gibt Todesgesetze, die sich nicht rückgängig machen lassen, auch nicht durch eine sittliche Wiedergeburt inmitten des Volkes, auch nicht durch die erneuernde Macht des Evangeliums. Rom hat das einst erlebt. Das Christentum hat die Alte Welt nicht vor dem Sterben bewahren können. Wie die Macht Christi nicht hindert, daß auch seine Erlösten sterben müssen, so hindert sie auch nicht, daß ein Volkstum sich verbraucht und stirbt. Noch sind wir Deutschen nicht so weit. Aber es muß doch gesagt werden: die Kirche darf sich keiner Romantik verschreiben (wieviel Romantik aber herrscht in der völkischen Bewegung!). Die Kirche sucht lebendiges Volkstum zu bewahren, sich mit ihrem Leben auf ihm zu bauen; aber wo es nicht mehr lebt, sondern sich zersekt, da wird sie tapfer Großstadtkirche, die im Chaos kleine Gemeinden sammelt und in ihnen den Entheimateten neue Heimat zu schenken sucht; die auch in der Masse evangelisiert, ohne die Masse wieder zu gesundem Volksorganismus umbilden zu können. Gottes Reich will zu einem Volke kommen nicht nur in den Tagen der Lebenskraft, sondern auch wenn die Zeichen des Todes sich ankündigen. Seine Wirklichkeit und Macht ist nicht zu messen an der natürlichen Lebendigkeit, Jugendkraft, Verjüngungsmacht irdischen Lebens. Der Rhythmus des Lebens der Kulturen und Völker ist ein anderer als der Rhythmus der Geschichte des Reiches Gottes. Als die Alte Welt im Sterben lag, da hat Gott der Kirche Augustinus geschenkt. Weil die Kirche das weiß, darf sie sich niemals mit Lebensformen des Volkstums so verbinden, in sie so verflechten, daß sie nicht die Beweglichkeit hätte, auch in das Chaos und die Zersekung unserer Großstädte frei und lebendig einzutreten. Sie muß sich so beweglich halten, daß sie nicht mit sterbendem Volkstum, dem sie dient, selber stirbt, nicht in lauter Treue und Konservatismus die Macht über eine neue Zeit verliert!

3. Kirche und Volkstum fallen nicht zusammen, sondern bleiben selbständig gegeneinander — darauf weist uns zuletzt die Tatsache mit schmerzlicher Härte hin, daß auf dem Boden unseres Volkstums miteinander streitende Kirchen nebeneinander stehen. Umgekehrt: die kirchliche Gemeinschaft reicht über die Volksgrenzen hinaus:

deutsche Lutheraner wissen sich nordischem, slawischem, amerikanischem Luthertum eng verbunden, die Reformierten ihren außerdeutschen Schwesterkirchen. Nicht nur also, daß wir über der deutschen kirchlichen Gemeinschaft die una sancta bekennen — es geht nicht an, daß die nationale Verwurzelung der Kirchen Wirklichkeit sei, die übernationale Einheit der Kirche aber bloßer Gedanke bleibe —, wir pflegen auch eine Bekenntnis- und Kirchengemeinschaft, die quer durch die Landes- und Volkstums Grenzen hindurchgeht; wie wir umgekehrt die Volksgemeinschaft auch mit Gliedern anderer Kirchen pflegen, quer durch die Kirchengrenzen hindurch.

Darin erfahren wir nun gewiß die Not der Wanderschaft, der noch auf Erlösung und Vollendung wartenden Geschichtlichkeit. An dem Durcheinanderfahren von kirchlicher und Volksverbundenheit erleben wir, daß wir noch auf dem Wege sind. Wir schauen aus nach dem Tage, da das Volk eine Kirche sein wird und da in der weltumfassenden Kirche die Gemeinschaft der Völker wohnt.

Wir warten auf Gottes Stunde. Aber gerade darum dürfen wir die Spannung nicht vor der Zeit aufheben. Aus heißer Liebe zum deutschen Volkstum heraus wird immer wieder gefragt: können denn die miteinander streitenden Kirchen nicht um der Einheit des Volkes willen sich einander nähern, aus dem Kampfe einen Wettstreit machen, den Gegensatz mildern? Wir teilen die Sorge, der solches Fragen entspringt, wahrhaftig im tiefsten Herzen. Auch wir schrecken als Deutsche vor der ernstesten Gefahr für die Einheit des Volkes zurück, die aus dem Übersteigern der Abschließung der Konfessionen gegeneinander z. B. in den Schulen erwachsen muß. Und doch können wir jener Frage nicht anders als bestimmt antworten: Nein, unter keinen Umständen! In den Kirchen soll allerdings die Frage nach der Einheit, nach dem Ende und der Überwindung des Gegensatzes niemals aufhören. Aber wenn sie um Einheit ringen und sich einander nähern, so muß auch das wieder gleichsam mit abgewandtem Angesicht geschehen, d. h. allein im Gehorsam gegen das Evangelium, gegen die Macht des Heiligen Geistes, der in alle Wahrheit leitet. Nicht um des Volkstums willen, sondern allein um des Evangeliums willen! Nur daß freilich die blutende Wunde am deutschen Volkskörper selber die Frage nach der Einheit wachzuhalten mithilft!

Was hülfe es dem deutschen Volke, wenn es die Einheit des Volkstums gewönne und hätte doch Schaden genommen an seiner Seele, d. h. an dem letzten strengen Gehorsam gegen die Wahrheit Gottes und die Kampfespflicht, die sie uns auferlegt? — Vielleicht daß die Deutschen in der Gebrochenheit des Volkslebens durch die Glaubenspaltung nach Gottes Willen ein Denkmal und Zeugnis darstellen sollen für den hohen und strengen Ernst des Heiligen, an den alles zu setzen ist, auch das Glück und die Einheit des Volkstums. Zu einer erschütternden Predigt hat Gott unser schweres Volksschicksal gesetzt: daß Er allein der Heilige sei, in dessen Gehorsam uns jedes Opfer abgefordert werden kann, auch der höchsten geschichtlichen Güter. Noch mehr: gerade so vermag die Kirche wirklich Kirche zu bleiben. Daran, daß sich die Hände der Glaubensgemeinschaft über die Volksgrenzen hinausstrecken und die Hände der Volksgemeinschaft über die Kirchengrenzen hinaus, daran, daß Volks- und Kirchengrenzen nicht zusammenfallen — daran hat die Kirche immer wieder die Erinnerung an ihre heilige Freiheit. Gerade so ist es ihr leichter gemacht, nicht Sklavin des Volkstums zu sein, sondern freie Dienerin, nicht das Reich Gottes an einen völkischen Willen zu verraten, sondern den völkischen Willen wirklich zu heiligen auf Gottes Reich hin. Das Volk darf um seiner selbst willen die völkische Kirche, d. h. die national einheitliche und abgeschlossene, gar nicht wünschen — eben weil das Volk des echten Dienstes der Kirche bedarf. Indem die Kirche weiterreicht als ein Volkstum, zeugt sie laut von dem nur bedingten Rechte jedes Volkstums, wehrt dem Absolutsetzen des eigenen, verkündet Gottes kommendes Reich, in dem der Gegensatz der Völker aufgehoben ist und kann so zu einer Macht echter Gemeinschaft der Völker werden mitten im geschichtlich unaufhebbaren Widerstreit.

Evangelische Männer und Frauen! Wir stehen in einer Schicksalsstunde unseres Volkes und unserer Kirchen. Wir fühlen ihre Verantwortung. Furchtbar, wenn Volkstumsbewegung und Kirche sich ebenso verfehlten wie Arbeiterbewegung und Kirche sich weithin verfehlt haben! Heute droht die Gefahr, daß wir eine Volkstums-

bewegung bekommen, die der Kirche verloren ist, und eine Kirche, die ihr Volk als Volk, in seinem heißesten Wollen, nicht mehr findet. Schmerzlicheres könnte uns nicht geschehen. Es wäre das Todesurteil für unser Volkstum, es wäre der Verzicht der Kirchen auf ihre Sendung, die Welt zu durchdringen, ein ganzes Volk, für das sie vor Gott verantwortlich sind, ihm zuzuführen. Daß es doch nimmermehr dahin käme! Uns jedenfalls, die Diener und vor anderen Verantwortlichen der Kirche, lassen Sie Fleiß tun, daß die Stunde, die Gott bereitet hat, nicht vergeblich dahingehe!

Luthers Haltung im Bauernkriege.

Ein Beitrag zur lutherischen Sozialethik.¹⁾

1.

Nicht nur die Säkularerinnerung macht unseren Gegenstand zeitgemäß. Luthers Haltung im Bauernkriege bedeutet eine Frage, die heute auf allerstärkstes Interesse rechnen darf. Von jeher ist sie lebhaft umstritten worden. Beharrlich hat die katholische Polemik, von Cochläus an bis zu Grisar, auf diese angeblich besonders dunkle Stunde in Luthers Leben hingewiesen. Der katholischen Kritik gesellte sich im letzten Jahrhundert die demokratisch-liberale und die sozialistische.

Die sachlichen Probleme, die in dieser Lutherkritik zum Austrag kamen, sind unserer Generation durch den Gang der Geschichte mit besonderer Wucht aufgegeben. Die letzten zehn Jahre — Krieg und Katastrophe, der Zusammenbruch des deutschen „Obrigkeits-“ und Machtstaates, die vom Sozialismus unternommene Revolution — haben Staat, Gewalt und Krieg sowie die soziale Ordnung des Volkes für die meisten unter uns zu brennenden ethischen Fragen gemacht. Die alten Lösungen sind, so scheint es vielen, durch die Katastrophe, die wir erlebten, gerichtet. Gerichtet ist damit offenbar vor allem das Luthertum. In seiner Staatstheologie hatte es ja gerade das „zusammengebrochene System“ begründet und gestützt: die bedingungslose religiöse Autorität der monarchischen Regierung, den Macht- und Nationalstaat, das göttliche Recht des Krieges. Zugleich, so heißt es weiter, stand niemand in Deutschland der sozialen Bewegung des vierten Standes und ihrem Rechte so verständnislos, hilflos, ungeschickt gegenüber wie gerade das Luthertum. In beiderlei Beziehung hat es nur Luthers Erbe gewahrt. Luthers Gedanken zur Staats- und Sozialethik treten nun nirgends so ge-

¹⁾ Vortrag in der Aula der Universität Moskau, Febr. 1925.

sammelt und in ihrer verhängnisvollen Bedeutung heraus wie an seiner Haltung während des Bauernkrieges. Das macht das Problem des Jahres 1525 unmittelbar gegenwartslebendig.

Die Kritiker des bismarckischen Deutschland und des lutherischen Kirchentums werden zu Anklägern Luthers — von den Sozialisten an über die Revolutionstheologen bis zu den Religiös-Sozialen aller Art. „Der Weltkrieg wurde nicht am 8. August 1918, sondern am 15. Mai 1525 verloren,“ am Tage der Schlacht bei Frankenhausen, an der Luther mitschuldig war. Karlstadt und vor allem Thomas Münzer, der „Rebell in Christo“, werden Luther als die echten Propheten der christlichen Sozialideen, als die Märtyrer urchristlichen Radikalismus, als die wahren Freunde und Anwälte des Volkes gegenübergestellt.¹⁾

Niemand wird die tragische Bedeutung des Bauernkrieges und seines Ausganges leugnen, niemand insonderheit die schmerzliche Epoche verkennen, die er in Luthers innerem Verhältnis zum niederen Volke gesetzt hat. Es war wie ein Reif auf den köstlichen Frühling der evangelisch-deutschen Volksbewegung. Mit Trauer sinnt man den Ereignissen des Jahres 1525 nach. Aber das ist die Frage: ob die Folge der Geschehnisse damals in der Hauptsache notwendiges Schicksal war, oder ob Luthers Haltung, die den Ausgang des Krieges äußerlich und innerlich so verhängnisvoll mitbestimmte, ein böses Versagen, eine schlimme Schuld bedeutet.

War Luther mit der Begrenztheit seines geschichtlichen Blickes, in der Enge seiner sozialethischen Grundgedanken der zukunfts-schweren Stunde am Ende nicht gewachsen? Ist er seiner religiösen Freiheit und Höhe untreu geworden? Wurde aus dem Propheten seines Volkes ein kurzsichtiger Anwalt der Herrenautorität, ein Theologe der Obrigkeit? Aus dem Herold des großartigen, auch das „Weltliche“ umfassenden Reformprogrammes von 1520 ein enger Kirchenmann, ein Vertreter der bloßen „Innerlichkeit“ des Evangeliums, dem der soziale Druck auf dem Volke nichts mehr bedeutete?²⁾ Hat er die Bergpredigt an den Staat verraten, die Liebe an die Gewalt? Ja, so unglücklich schon seine Grundgedanken über Gottesreich und Staat erscheinen, hat ihn nicht im Bauernkriege vollends persönliche Leidenschaft und sein ungezügelttes Temperament über alle Schranken hinweggerissen?

Es ist schon nötig, diesen Fragen durch sorglichste Versenkung in die Urkunden über Luthers Haltung 1525 noch einmal nachzugehen. Freilich könnte man daran verzweifeln, hier je eine Verständigung zu erreichen. Wird nicht das Urteil eines jeden über Luther im Bauernkriege von vornherein durch die eigenen soziaethischen Grundgedanken bestimmt sein? Betrügen wir uns nicht also selber durch den scheinbaren Ernst historischer Untersuchung — da wir uns in der Form der Historie doch nur unsere ethische Überzeugung gegenseitig zurufen, ja vielleicht einfach unseren politischen Standort verraten? Der Streit um den Luther von 1525, eine Form des Ringens letzter theologischer und politischer Überzeugungen — es ist etwas daran. Niemand wird den Reformator im Bauernkriege verstehen und bejahen, dem seine Deutung des Evangeliums innerlich fremd geblieben ist.

Dennoch behält die historische Untersuchung ihren guten Sinn. Denn mag man Luthers Grundgedanken ablehnen, darüber wenigstens muß durch ernsthaftes Eindringen in die Dokumente Verständigung möglich sein, ob Luthers Haltung Einheit und im Sinne seines Grundverständnisses des Evangeliums innere Notwendigkeit hatte — oder ob er ein blinder Knecht der Stunde, des Vorurteils und seines Temperaments war. Über den Gewissens-erist seines Handelns müßte man ein gutes Stück weit zur Klarheit kommen können. Darüber hinaus aber kann die Beobachtung der wirklichen Geschichte manche moderne Lieblingstheorie in Frage stellen, und das Horchen auf Luthers Gedanken in ihrem inneren Zusammenhange mag vielleicht doch einige von der inneren Überlegenheit seiner „Weltethik“, unbeschadet ihrer geschichtlichen Schranken, überzeugen. Die großen Streitfragen der Geschichte sind uns nicht nur gegeben, damit wir an ihnen unsere Weltanschauungs-gegensätze ausfechten. Die Versenkung in das Wirkliche und konkret Lebendige hat doch auch einigende Macht. Wohl sind wir es, die von ihren Voraussetzungen aus die Geschichte beurteilen. Aber die Geschichte kritisiert zugleich unsere Gedanken. Subjekt der Kritik können wir nur sein, indem wir zugleich Objekt sind, Wertende nur, indem wir zugleich durch die Geschichte Werdenende sind. Diese Wechselbewegung ist der tiefste Sinn alles geschichtlichen Erkennens.

Was veranlaßte Luther, zu dem Bauernaufstande überhaupt das Wort zu nehmen? Die nächstliegende Erklärung scheint: er fühlte sich mitschuldig am Ausbruch der Revolution. Die Geister, die er selber gerufen, suchte er in letzter Stunde zu bannen. Die katholische Polemik und Geschichtschreibung hat die „Mitschuld“ Luthers und der neuen Lehre immer wieder in den Vordergrund gerückt.³⁾ Die zügellose Leidenschaft seiner Angriffe auf Papst und Hierarchie mußte, so heißt es, in der breiten Menge aufreizend wirken. Ja, „in unbewachten Momenten der Hefigkeit“ sollen Luther „Aufrufe zur Gewalt entschlüpft“ sein: „Warum greifen wir sie (Luther meint den Papst und die Kurie) nicht mit allen Waffen an und waschen unsere Hände in ihrem Blute?“⁴⁾ Aber die ultramontane Anklage gegen Luther ist nicht haltbar.⁵⁾ In dem soeben angeführten stärksten Worte aus dem Jahre 1520 denkt der Reformator nicht an einen Volksaufbruch, sondern an ein Vorgehen des Kaisers und der Fürsten,⁶⁾ und selbst diesen Gedanken, durch gewaltsames Ausbrennen des römischen Sodom könne der Kirche geholfen werden, hat er nicht festgehalten. „Das Wort muß es tun,“ war auch hier sein Grundsatz. So ist es gemeint, wenn er 1522 ruft: „Alle, die dazu tun, Leib, Gut und Ehre dransehen, daß die Bistum verstorret und der Bischof Regiment vertilget werde, das sind liebe Gottes Kinder und rechte Christen;“ ausdrücklich wehrt er das Mißverständniß ab, er denke an ein Vorgehen mit „Faust und Schwert“ — „solcher Straf sind sie nicht wert, ist auch damit nichts ausgerichtet“ —; „ohne Hand“ soll, nach Daniel 8, 25, der Endchrist zerstört werden: „daß jedermann mit Gottes Wort darwider rede, lehre und halte, bis er zuschanden werde und von ihm selbst verlassen und verachtet zerfalle. Das ist ein recht christlich Verstören, daran alles zu sehen ist.“⁷⁾

Davon also kann keine Rede sein, daß Luther den Aufruhr gepredigt, die „Rebellen“ „selbst ermutigt“ und dann im Stiche gelassen habe.⁸⁾ Aber Zusammenhänge zwischen der Reformation und der Revolution bestanden dennoch. Luthers kühner Angriff auf die höchste Autorität des Mittelalters, die römische Kirche, stärkte den längst lebendigen Zweifel an der Gerechtigkeit der überkommenen Ordnung der Christenheit überhaupt. Die Bußpredigt des zürnenden Propheten wider geistliche und weltliche Fürsten mußte in ihrer

leidenschaftlichen Gewalt die schon im Gange befindliche soziale und politische Gärung mächtig befördern. Luther war sich dieser Gefahr durchaus bewußt. Aber er lehnte es ab, deswegen den Angriff auf die Autoritäten einzustellen.⁹⁾ Hier ging es einfach um seine seelsorgerliche und Zeugenpflicht. „Mag daraus entstehen, was da will — soll darumb Gottes Wort nachbleiben und alle Welt verderben?“ Politiker war der Prophet auch hier nicht. Den Fürsten drohte er in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ 1523 mit dem Aufstande des gedrückten Volkes¹⁰⁾ („der gemeine Mann wird verständig und der Fürsten Plage gewaltiglich dahergehet unter dem Pöbel, und Sorge, ihm werde nicht zu wehren sein, die Fürsten stellen sich denn fürstlich und fangen wieder an mit Vernunft und säuberlich zu regieren . . . Es ist jezt nicht mehr eine Welt wie vorzeiten, da ihr die Leute wie das Wild jagtet und triebet“ —), aber das war nur zu den Fürsten geredet, nicht zu dem Volke. Gewiß, die Fürsten können „nicht mehr, denn schinden und schaben“, „sie sind gemeinlich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden, darum man sich allezeit bei ihnen des Ärgsten versehen und wenig Gutes von ihnen gewarten muß, sonderlich in göttlichen Sachen, die der Seelen Heil belangen“¹¹⁾ — aber wehe, wenn das Volk daraus das Recht auf Revolution nähme, ihm gilt nur Römer 13. Den Fürsten droht Luther mit dem Aufstand als dem verdienten und unvermeidlichen Zornesgerichte Gottes über ihre Willkür und Härte, aber dem Volke verwehrt er ihn als furchtbare Sünde wider Gottes Gebot, als Auflehnen wider Gottes Zorn, der die Bosheit der Welt mit bösen Fürsten straft: „Wir müssen böse oder kindische Regenten haben, tut es der Türke nicht, so müssen's die Christen tun. Die Welt ist viel zu böse, daß sie sollte würdig sein guter und frommer Herren; sie muß haben Fürsten, die kriegen, schätzen und Blut vergießen, und geistliche Tyrannen, die sie mit Bannzetteln, Briefen und Gesetzen aussaugen und beschweren — das und andere Strafen mehr sind ihr verdienster Lohn. Denen widerstreben ist nicht anders als Gottes Bestrafung widerstreben. So demütig aber wie ich mich halte, wenn mir Gott eine Krankheit zufügt, so demütig soll ich mich auch gegen böse Obrigkeit halten, die eben derselbe Gott mir auch zufügt.“¹²⁾ Die Tiefen von Luthers theologischer Geschichtsbetrach-

tung werden in seiner scheinbar widerspruchsvollen Haltung offenbar: der einen Sünde ist der anderen Strafe und wird durch der anderen Sünde wiederum gestraft. Solche Theologie ist zur Demagogie unbrauchbar. Luther konnte guten Gewissens und der Wahrheit gemäß den Vorwurf der Schuld am Bauernaufstande vor den Fürsten zurückweisen: „Ihr und jedermann müht mir Zeugnis geben, daß ich mit aller Stille gelehret habe, heftig wider Aufruhr gestritten und zu Gehorsam und Ehre auch euer tyrannischen und tobenden Oberkeit die Untertanen gehalten und vermahnet mit höchstem Fleiß.“¹³⁾

So war es nicht das böse Gewissen, das ihn seine Stimme erheben ließ. Er hatte nichts gutzumachen. Den Anlaß, das Wort zu nehmen, gab ihm die Tatsache, daß die Bauern in einer ihrer Flugschriften ihn als Autorität und Schiedsrichter neben anderen genannt hatten.¹⁴⁾ Vor allem aber konnte er nicht schweigen, da die Bauern, z. B. in den „Zwölf Artikeln“, evangelische Grundgedanken als Waffen im Kampfe um die Selbstbefreiung ihres Standes benutzten. Schon vor Luthers Auftreten klang ein starker religiöser Ton in der Bauernbewegung mit. Die „göttliche Gerechtigkeit“ sollte verwirklicht werden, das „Evangelium“ zur Herrschaft kommen. Als dann die evangelische Predigt von der Freiheit eines Christenmenschen erscholl und Luther seine Gedanken von Recht und Macht der christlichen Gemeinde vertrat, da wurden sie von den Führern der gärenden Bauernmassen als willkommene Losung begrüßt. Die „schwärmerischen“ Schüler und Gegner Luthers waren es (wie er mit scharfem Blicke erkannte)¹⁵⁾ die die reformatorischen Gedanken mit den Forderungen der gedrückten Bauern zu einem mächtig drängenden Strome zusammenfließen ließen. Die Bauernbewegung schien in der religiösen Reformation ihre Seele und diese in der sozialen Erneuerung ihren Leib zu bekommen. So unterstrich auch die Vorrede der „Zwölf Artikel“ den „evangelischen“ Charakter der Bauernbewegung: die Bauern begehren das Evangelium zu Lehre und Leben.¹⁶⁾ Die Forderungen der Artikel selber waren in jedem Satze durch Hinweise auf Bibellstellen gestützt. Die Leibeigenschaft sollte aufgehoben werden, weil Christus alle durch sein Blut zur Freiheit erlöst habe. Geistliche und weltliche Forderungen waren in diesem

an sich maßvollen Programm seltsam gemischt und verknüpft. Die Bibel wurde als Gesetz äußerer Ordnungen mißbraucht, als „göttliches Recht“ gegen das geschichtliche ausgespielt. Hier mußte Luther eingreifen. Es ging um den eigentlichen Sinn seiner Predigt, um die Reinheit der Reformation.

So schrieb er Ende April 1525 die „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel der Bauernschaft“. ¹⁷⁾ Luther war damals von Wittenberg nach Eisleben gereist. Unterwegs gewann er die ersten Eindrücke von der Bauernbewegung. Noch hatte er keine Kunde von den Gewalttaten der süddeutschen Aufständischen. Noch hielten die Thüringer Bauern sich so zurück, daß er hoffen konnte, ein Wort zum Frieden sei nicht zu spät. Sein erstes Wort aber gilt den Fürsten und Herren. „Mit dem drohenden und richtenden Ton des Propheten,“ ganz ähnlich wie zwei Jahre zuvor in dem Büchlein „Von weltlicher Obrigkeit“, straft er sie, weil sie gegen das Evangelium wüten und toben, aber nicht minder, weil sie ihre weltliche Fürstenpflicht verlegen, die Bauern unerträglich schinden, schägen und drücken und auf Kosten des kleinen Mannes üppigen Hof halten: „Nun ist's ja nicht die Länge träglich, so zu schägen und schinden. Was hülf's, wenn eines Bauern Acker so viel Gulden als Halme und Körner trüge, so die Oberkeit nur desto mehr nähme und ihre Pracht damit immer größer machte und das Gut so hinschleudert mit Kleibern, Fressen, Saufen, Bauen und dergleichen, als wäre es Spreu?“ Er sagt den „Tyrannen“ den Untergang durch Gottes gerechtes Gericht an.

Dann spricht er zu den Bauern, unverkennbar in viel freundlicherem Tone („lieben Freunde“, „liebe Brüder“, „liebe Herren“ redet er sie einmal über das andere an und wendet sich mit „freundlicher brüderlicher Liebe“ an sie) und doch ernst genug. Er versteht wohl, was sie gegen die Fürsten und Herren auf dem Herzen haben. Diese haben keine Entschuldigung, sie haben verdient, daß Gott sie vom Stuhl stürze — aber das gibt den Bauern noch lange kein Recht zum Aufstand. Zu Unrecht nehmen sie den christlichen Namen für ihren Bund in Anspruch, sie mißbrauchen damit Gottes heiligen Namen schändlich. Schon das natürliche Recht fordert Unterordnung unter die Obrigkeit und verbietet Selbsthilfe und Aufruhr, wenn man

Unrecht leidet. Vollends der Christen Beruf ist es, Unrecht zu leiden, Märtyrer zu werden und Gottes zu harren wie die Dulder der Psalmen — Gott wird ihre Sache dann gewiß zum Siege führen. Mag die Sache an sich noch so gerecht sein, mag das Unrecht der Herren gen Himmel schreien —, sowie die Bauern zur Gewalt schreiten, haben sie unrecht und versündigen sich schwer.¹⁸⁾ Wenn sie auch zunächst äußeren Erfolg erringen, so scheitern sie doch schließlich, denn der aufrührerische, zuchtlose Geist wird ihre Macht bald genug zerstören — und jedenfalls fahren sie als Ungehorsame in Gottes ewiges Gericht.

Schlimm genug schon, daß Herren und Bauern sich jetzt wie zwei Parteien gegenüberstehen, daß Recht gegen Recht, Interesse gegen Interesse gesetzt wird und ein Ausgleich gesucht werden muß. Schon das ist eine Verletzung der wahrhaft christlichen Haltung — so urteilt Luther ganz wie Paulus 1. Kor. 6. Christlich wäre es, das ist Luthers Gedanke, wenn die Fürsten als rechte Landesväter für die Untertanen sich verantwortlich wüßten und ihrem Besten dienten, christlich, wenn die Bauern duldeten, Gott anriefen und warteten. Wo das nun schon versäumt ist, soll man die Sache wenigstens auf dem Wege des Rechtes und Vertrages behandeln und nicht die Waffen nehmen — käme es zum Kampfe, so wäre das nicht nur ein furchtbares Unglück für Deutschland (wer vermöchte die Flammen dieses Brandes zu löschen!), sondern vor allem schwere Sünde von beiden Seiten: im einen Lager „öffentliche Räuber und Schänder christlichen Namens“, im anderen „Tyrannen und Verfolger Gottes und der Menschen, Mörder der Heiligen Christi“ — die dabei umkommen, sind ewig verloren. —

Steht diese Schrift auf der Höhe der religiösen Aufgabe Luthers? Und war sie das rechte Wort für die Stunde — ein würdiges und ein lösendes Wort?

Nichts ist verkehrter, als in Luthers Ermahnung an die Herren und Bauern das Ergebnis kluger Berechnung zu finden, die es weder mit den einen noch mit den anderen verderben will. Keine Rede davon, daß er in einem für ihn überaus peinlichen Konflikt „einen Weg der Mitte“, freilich ohne Glück, gesucht hätte.¹⁹⁾ Jedem offenen Leser muß sich die gewaltige innere Überlegenheit, die

mächtige, ihrer selbst gewisse Freiheit, in der Luther schreibt, aufdrängen. Der hier redet, nimmt weder nach links noch nach rechts Rücksichten, denn er ist in Gott gegründet. Er weiß, was sein Predigtamt von ihm fordert. Fünf Jahre später hat er es einmal in die Worte gesagt: „Das sind giftige und gefährliche Prediger, die einen Teil allein vor sich nehmen, schelten die Herren, auf daß sie den Pöbel kigeln und den Bauern hosieren wie der Münker, Karlstadt und andere Schwärmer; oder wiederum den Pöbel allein schelten, daß sie den Herren heucheln und wohl dienen wie unser Widersacher. Sondern es heißt: alle beide Teile in einen Topf gehauen und ein Gericht daraus gemacht, einem wie dem andern. Denn das Predigtamt ist nicht ein Hofdiener oder Bauernknecht. Es ist Gottes Diener und Knecht, und sein Befehl geht über Herren und Knechte.“²⁰⁾ Das gibt Luther die Richtung. Er fürchtet weder die Herren noch die Bauern. „Ich fürcht mich nicht, ob viel mal tausend Volks sich wider mich setzen, mein Troß soll ihren Troß ausstehen, das weiß ich fürwahr!“²¹⁾ Luther hebt den ganzen Gegensatz in eine Höhe der Betrachtung, die an die Propheten Israels erinnert.

Aber ist es nicht doch unbegreiflich und unverzeihlich, daß Luther nicht einfach auf die Seite der Bauern tritt und mit seiner mächtigen Autorität diese Volksbewegung zugleich in Schranken hält und zum Siege führt? Mußte ihn nicht ebensosehr das Evangelium der Armen wie die evangelischen Neigungen der Bauernbewegung und nicht zuletzt seine eigene Vergangenheit — das Reformprogramm „An den christlichen Adel . . .“ — zu den Bauern führen? Es waren doch nicht nur örtliche Beschwerden, die sie zur Auflehnung trieben, sondern die fränkischen Bauern z. B. vertraten weitgreifende Pläne einer Reform des ganzen Reiches!²²⁾

Aber Luther konnte nicht ins Lager der Bauern gehen. Von allen tieferen Gründen noch zu schweigen — er vermochte von den Kräften, die in der Bauernbewegung am Werke waren, das politische und soziale Heil für Deutschland nicht zu erwarten. Aus den Zwölf Artikeln trat ihm fast durchweg ein selbstsüchtiger und kurzsichtiger Geist entgegen: nicht auf das Ganze und sein Wohl, sondern auf den Vorteil der Bauern allein sahen sie — in dieser Hinsicht mit Luthers eigenem Programm nicht zu vergleichen.²³⁾ Soviel er gegen die

meisten Fürsten und Herren auf dem Herzen hatte, dennoch konnte er den Bauern die Oberhand in Deutschland nicht wünschen. Was er später schrieb, war schon damals seine Stimmung: „Ich habe es beides gesorgt: würden die Bauern Herren, so würde der Teufel Abt werden; würden aber solche Tyrannen Herren, so würde seine Mutter Abtissin werden. Verhalben hätte ich beide, die Bauern gern gestillet und fromme Obrigkeit unterrichtet.“²⁴⁾

Indessen Luthers eigentlicher Grund lag tiefer. Wie er sich dem politischen Unternehmen Sickingens versagt hatte, so auch jetzt den Bauern — um der Reinheit des Evangeliums willen. Davon ist oft gehandelt. Aber heute, in unserer verworrenen geistigen Lage, muß man Selbstverständliches aufs neue aussprechen. Einer der lautesten Ankläger Luthers unter den Modernen hat geschrieben: „Luther verhinderte ein großes reales Freiheitserlebnis von der Art der englischen und französischen Revolution. Das Leben hat keinen anderen Sinn als die Freiheit. Die äußere Freiheit ist nur die logische Konsequenz der inneren.“²⁵⁾ Hätte Luther so gedacht, wäre die reformatorische mit der Bauernbewegung oder anderen sozialen Strömungen zusammen in ein Bett geflutet, hätte sie einer sozialen Freiheitsbewegung ihre ideale Wucht geliehen und wäre ihrerseits von dieser zum Siege getragen worden — um ihre religiöse Tiefe und um ihren Ernst wäre es geschehen gewesen. Luthers Haltung ist hier der des Paulus in der Sklavenfrage durchaus entsprechend. Will man es Luther verargen, daß er nicht im Namen des Evangeliums für die Aufhebung der Leibeigenschaft eintrat, sondern den Bauern zornig erklärte: „Das heißt christliche Freiheit ganz fleischlich machen!“ „Ein Leibeigener kann wohl Christ sein und christliche Freiheit haben, gleichwie ein Gefangener oder Kranker Christ ist und doch nicht frei ist.“²⁶⁾ Hier stand der ganze Idealismus des religiösen Freiheitsgedankens in Frage — und der war am Ende nicht nur Luthers Besonderheit, sondern kostbares neutestamentliches Gut.

Freilich ist das Verhältnis des Evangeliums zur sozialen Lage ein durch und durch dialektisches.“ Das Evangelium gibt dem Menschen nicht nur den Glauben, sondern auch die Liebe. Die weltüberlegene Gottesfreiheit des Glaubenden macht alle irdischen Verhältnisse für

das letzte Ziel und die Bestimmung des Menschen gleichgültig — und sie ist doch zugleich, man möchte sagen: ohne es zu wollen, als Berufung jedes, der Menschenantlitz trägt, in die höchste Würde, immer wieder zum Beweger in der Sozialgeschichte geworden. Das Evangelium ist nicht nur die Ruhe, sondern auch die Unruhe der Sozialgeschichte. Auch Luthers Kampf gegen die Verquickung des Evangeliums mit einer sozialen Freiheitsbewegung bedeutete nichts weniger als Gleichgültigkeit gegen die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Luther ist an den Beschwerden und Nöten der Bauern durchaus nicht kalthertzig vorbeigegangen. Man pflegt freilich darauf hinzuweisen, daß er im allgemeinen erklärt: „Das Evangelium nimmt sich weltlicher Sachen gar nichts an und setzt das äußerlich Leben allein in Leiden, Unrecht, Kreuz, Geduld und Verachtung zeitlicher Güter und Lebens,“²⁷⁾ und daß er, gerade in der Frage der Leibeigenschaft, völlig dem sozialen Konservatismus das Wort redet.

Indessen man muß sehr unterscheiden, wie Luther mit den Herren über die Lage der Bauern spricht, und was er den Bauern zu sagen hat. Dieser Unterschied ist überaus bezeichnend und führt in die Tiefe von Luthers Erfassung des Evangeliums. Den Fürsten und Herren sagt er: einige von den Zwölf Artikeln der Bauern sind „so billig und recht, daß sie euch vor Gott und der Welt den Glimpf nehmen“. Nachdrücklich weist er sie auf die einzelnen Beschwerden hin und erinnert sie an die Pflicht der Obrigkeit, nicht ihren eigenen Nutzen und Mutwillen, sondern das Wohl der Untertanen zu suchen.²⁸⁾ Darum sollen sie jetzt auch entgegenkommen: „Ihr verliert mit der Güte nichts!“ Aber den Bauern gesteht Luther das, was er den Fürsten zur Pflicht macht, als Recht zu fordern, nicht zu. So hat er es immer gehalten. Aus dem Evangelium, von der Liebe Christi und von dem Gebote der Gemeinschaft und des Dienstes aus gewinnt er ernsthaft sozialkritische Gedanken — aber in der Form von Pflichten der Herrschenden und Verantwortlichen, als Normen für ihren Dienst am Volke, niemals jedoch als Menschenrechte, auf die die Bedrängten und Unterdrückten pochen könnten. Liegt darin nicht eine tiefe Wahrheit? Ist es nicht eine erlösende Erkenntnis, daß es wohl christliche Bruderpflichten, aber keine christlich für

sich selbst zu behauptenden Menschenrechte gibt? daß „christlicher Sozialismus“ wohl ein Gewissensruf an die Starken und Führenden, aber niemals Kampflösung für die um ihr geschichtliches Lebensrecht Kämpfenden sein kann? Das ganze Gebiet der irdischen Verhältnisse macht Luther unwichtig für den Menschen, insofern er sie erleidet, aber höchst wichtig und verantwortungsvoll, soweit er sie zu gestalten berufen ist.

Das Gestalten aber weist er allein der Obrigkeit zu. Er vertritt folgerichtig den Patriarchalismus. Daher ist jede Selbsthilfe Aufruhr und der Aufruhr das Furchtbarste auf Erden. Spricht hier nur der blinde Konservatismus des im mitteldeutschen „Obrigkeitsstaate“ Großgewordenen? Oder nur starrer Biblizismus, dem Römer 13 den Blick für die lebendige Geschichte nahm? Oder gar nur das persönliche Entsetzen vor jeder Volkserhebung?

Man lese einmal in Luthers Schrift für die „Kriegsleute“ aus dem Jahre 1526, wie ernst er seine Verwerfung der Revolution begründete, nicht nur biblisch, sondern auch durch wesentliche geschichtliche Beobachtungen — man wird dann erkennen, daß Luther auch hier nicht einfach trozig und taub die Autorität predigte, sondern daß er wußte, warum er es tat.²⁹⁾ Man vergesse ferner nicht, daß der Reformator — er hat es selber ausdrücklich betont — den Gehorsam nicht nur den Bauern, sondern auch den Herren und Fürsten, dem Kaiser gegenüber, predigte und die Revolution hier wie dort verwarf.³⁰⁾ Seine Gehorsamslehre war nicht ausgedacht, um das niedere Volk zu knebeln, sondern sie fand umfassende Anwendung.

Luthers Interesse an Autorität und Gehorsam war das Interesse an Frieden und Ordnung als den Vorbedingungen christlichen Lebens und christlicher Gemeinschaft. Aber seine Verwerfung der Selbsthilfe hängt doch noch tiefer mit seinem Evangelium, mit dem radikalen Ernst im Geltendmachen der Bergpredigt zusammen. Alles Sich-durchsetzen-wollen, aller Kampf ums Recht ist ihm Ungehorsam gegen das Gebot Jesu. [Von da aus, nicht aus blindem Konservatismus, kam Luther zum Patriarchalismus als rechter staatlicher Lebensform: niemand soll sein Recht suchen und in eigener Sache kämpfen, jeder selbstlos zum Leiden bereit sein, aber bei den Verantwortlichen soll die Liebe walten als Dienst an dem anvertrauten Volke.

Ehe man über diese Gedanken Luthers zur Tagesordnung übergeht, denke man ihrer ethischen Tiefe nach. Der ganze Glaubensernst, der allen als das Größte an Luther erscheint, kommt hier heraus: wenn Gott uns eine schlechte Obrigkeit auflegt, dann ist sie zu erleiden. Wer hier duldet, den führt Christus zu Ehren, die Tyrannen aber trifft Gottes Zorn. Niemals war das übrigens Luthers einziges Wort. Gleichzeitig wehrte er, mächtig zürnend, dem Übermute der Fürsten und Herren und rief sie vom selbstsüchtigen Genießen der Macht hinweg zum Dienst am Volke: „Verflucht und verdammt ist alles Leben, das ihm selbst zu Nutz und zu Gute gelebt und gesucht wird, verflucht alle Werke, die nicht in der Liebe gehen,“ das hat er gerade den Herren ins Stammbuch geschrieben.³¹⁾

Die Geschichte ist über den Patriarchalismus in Staat und Wirtschaft hinausgeschritten. Luther erscheint daher mit seiner Verwerfung der politischen Selbsthilfe, vom modernen Verfassungs- und Staatsleben aus gesehen, als eng und veraltet. Es ist freilich nicht richtig, daß er nur das Entweder-Oder: Gehorsam gegen die Fürsten — oder Revolution vor Augen hätte. Gerade die „Ermahnung zum Frieden“ zeigt ja, daß er auch für die Bedeutung eines Ausgleichs ringender Mächte im Vertrage wohl Sinn besaß. Er dachte auch zu nüchtern von den Fürsten, wie sie waren, als daß er keine andere Norm für das Regiment gewünscht hätte als ihr Gewissen — oder ihre Gewissenlosigkeit. „Es ist fein und billig, daß die Oberkeit nach Gesetzen regiere und dieselbigen handhabe und nicht nach eigenem Mutwillen.“³²⁾ Aber ein Recht der Auflehnung gab er den Untertanen auch dann nicht, wenn beschworene Gesetze vom Fürsten gebrochen wurden, und der Vertrag, den er jetzt zwischen Herren und Bauern wünschte, war ihm schon eine Verletzung der christlichen Norm. Er hatte auch darin Paulus auf seiner Seite, der Rechtshandel innerhalb der Gemeinde als Zeichen mangelnder Reife des Christenstandes beurteilte (1. Kor. 6). Die Wahrheit solcher Urteile fühlt jeder Christ. Die ganze Welt unserer Auseinandersetzungen, Kämpfe und Verträge, im privaten und im öffentlichen Leben, ist eine andere als das Reich Gottes. Wir könnten uns freilich das Leben nirgends ohne das Widereinander lebendiger Kräfte denken. Es beruft uns zum Einsatze und gibt darum der

Geschichte auch ihre Größe. Aber wir spüren zugleich den Zusammenhang alles dieses Wiedereinander mit dem Todesgesetze der Geschichte, das für die Sünde geordnet ist. Gegenüber aller Verherrlichung der Geschichte will das streng festgehalten sein. Nicht an diesem Punkte trennen wir uns von Luther. Aber wenn er nun, trotz jener Grundeckenntnis, in demütiger Bejahung der Notwendigkeiten einer vom Bösen durchwalteten Geschichte, das obrigkeitliche Amt und seine Gewaltübung bejahte, so ist zu fragen, ob man nicht — immer unter dem Vorzeichen des zuletzt-nicht-sein-Sollenden — noch mehr geschichtliche Notwendigkeiten anerkennen muß. Luthers Geschichts- und Staatsgedanke hat Schranken. Sie treten auch in seiner Theorie des rechten Krieges hervor. Ihm fehlt, wie seinem ganzen Geschlechte, der Sinn für die lebendige Bewegung in der Geschichte. Sein einfacher Gedanke, daß im Kriegsfall immer Recht wider Unrecht stehe und der Krieg nichts als die nach außen gewandte Verwaltung des Rechtes bedeute, reicht für die Wirklichkeit der Geschichte, wie sie sich uns seither im Geschehen selber aufgeschlossen hat, nicht aus: die Geschichte läßt Recht oft auf Recht stoßen, und die „Gerechtigkeit“ muß immer neu gesucht werden. Das gilt aber auch für die innere Politik. Ihr Ethos erschöpft sich nicht in der Entgegensetzung verantwortlichen Dienens der Herren hier, duldbenden Wartens der Untertanen dort. Auch hier kann die Geschichte fortschreiten nur im Ringen lebendiger Kräfte um die Gestaltung der Zukunft. Wer überhaupt Geschichte und Staat bejaht, wie Luther, der muß in unserer Lage auch das Ringen eines Standes um Freiheit, Mitverantwortung im staatlichen Leben, Zukunft in seinem grundsätzlichen Rechte anerkennen: auch solche soziale und politische Bewegung kann ein Handeln in einem geschichtlichen „Amte“ sein — Luthers Begriff des Amtes muß, entsprechend dem Geschichtsgedanken, erweitert werden.³³⁾ Das Ringen ist gewiß nicht als christliche Angelegenheit zu führen, aber ebensowenig im Namen der Bergpredigt zu ächten. Es besteht vor der Bergpredigt so schlecht und so gut wie die im engeren Sinne obrigkeitliche Gewaltübung. Und sollte die Gefahr, durch niedrige Selbstsucht, Gier, blinde und dumpfe Leidenschaft das geschichtliche „Amt“ zu schänden, an sich bei einer Standes- oder Volksbewegung größer sein als bei dem obrigkeit-

lichen Amte? Die Versuchung droht hier wie dort. Das Handeln „im Amte“ muß hier wie dort immer wieder durch das Feuer der Bergpredigt hindurch.

Aber gerade wenn wir so in Luthers patriarchalischer Staatsauffassung eine zeitgeschichtliche Schranke feststellen und uns zu dem Rechte ständischer Freiheitsbewegung bekennen, so bleibt uns doch im Patriarchalismus eine Wahrheit, die wir auch im heutigen Staatsleben nur zu schwerem Schaden verachten dürfen. Es ist ein Unglück für den Staat, wenn seine soziale Lage jeweils einfach durch den dynamischen Ausgleich miteinander ringender Stände und Mächte gestaltet wird. Der Staat muß als eigener starker Wille zur Gerechtigkeit und Gesundheit sich über den Mächten geltend machen. Machtkämpfe werden in der Sozialgeschichte immer wieder entstehen — ohne sie würde das immer neue lebendige Recht schwerlich erkannt. Aber sie dürfen in ihrer Dynamik nicht die entscheidende Form der sozialen Vorwärtsbewegung darstellen. Es bedarf eines für das Ganze des Volkes verantwortlichen Willens, jenseits des Spieles der Interessen und Gewalten. Hier hat die ethische Notwendigkeit fürstlichen Dienstes am Volke und fürstlicher Entscheidung ihre Stelle, in welcher Form immer unser ganz allgemeiner Begriff des „Fürsten“ verwirklicht werde. Der Zug sozialer Verantwortung der Monarchie in dem altkonservativen und dem Bismarckischen Staatsgedanken bedeutete die Erneuerung des Lutherschen Patriarchalismus in einer veränderten geschichtlichen Lage. Bismarcks staatliche Sozialreform, gerade in ihrem Bismarck wohl bewußten Verhältnis zur sozialistischen Bewegung, war nach ihren besten Beweggründen und Gedanken durchaus „lutherisch“ geartet. —

2.

Luthers Schrift hat spürbare Wirkung auf die Bauern nicht mehr ausgeübt. Sie kam zu spät. Die Bewegung war äußerlich und innerlich bereits zu weit vorgeschritten. Die tiefsten Gedanken Luthers von christlichem Recht des Leidens hätten die erregten Scharen wohl in jedem Falle bitter und höhnisch abgelehnt. Aber Luthers Aufforderung zu einem Vertrage zeigte doch einen gang-

baren Weg. Welch ein Segen für das deutsche Land und für die Bauern, wenn man diesen Weg beschritten hätte! —

Tatsächlich kamen, noch unabhängig von Luthers Rat und Bitte, einzelne Verträge zustande, so z. B. am 22. April zwischen dem Schwäbischen Bunde und den Bodensee- und Allgäubauern. Allerdings führte weniger der Wille zum Ausgleich als der Zwang der Verhältnisse zu diesem Vertrage. Die Lage war schon sehr viel ernster geworden. Den besonnenen Führern waren die Zügel entfallen. Man hatte schon gekämpft. Georg Truchseß Freiherr von Waldburg, der mächtige Feldhauptmann des Schwäbischen Bundes, hatte den Bauern mehrere Schlappen beigebracht. Aber ihre Macht wuchs durch ständigen Zuzug. So suchte auch der Bund eine friedliche Verständigung.

Luther nahm den Vertrag „mit großen Freuden als eine besondere Gnade Gottes in dieser wüsten greulichen Zeit“ auf. Er ließ ihn drucken, als Vorbild, damit auch in Mitteldeutschland die Bauern womöglich noch zur Einsicht kämen und zu friedlichem Vertrage mit den Herren geneigt würden.³⁴⁾ Der Veröffentlichung fügt er Vorrede und Nachwort („Vermahnung“) bei. Jetzt wendet er sich nur noch an die Bauern und spricht nur noch von ihrem Unrecht, daß sie der Obrigkeit „Treu, Hulde, Eide und Pflicht“ brechen. Die Bauernschaft hat „gar keine rechte Sache“, sondern ist mit schweren Sünden beladen. Inzwischen war es eben auch in Mitteldeutschland zur Gewalt gekommen: die Bauern plünderten und raubten. Das schuf für Luther eine — gegenüber der Stunde seiner ersten Schrift — ganz neue Lage. Jetzt flammt sein Zorn auf, zumal die Bauern — es bleibt ihm das Furchtbarste — unter dem christlichen Namen die Gewalt üben. Aber immer noch ringt er um die Bauern. Sein Hauptzorn gilt den „verdammten falschen Propheten“, die „das arme einfältige Volk“ zu seinem ewigen und vielleicht auch zeitlichen Verderben verführen. Ihrem teuflischen Einfluß will er die Bauern entreißen. So bittet er sie, bei Gottes Gericht, umzukehren und sich „zum Frieden und Vertrag“ zu geben, auch wenn sie dabei viel von ihren Forderungen ablassen müssen.

Die Hoffnungen, die Luther an die Unterwerfung der Bodensee- und Allgäubauern und an die Veröffentlichung des „Vertrages“

knüpfte, trogen. Mit Grauen erfuhr man jetzt erst die Greuel, die die Bauern in Oberdeutschland verübt hatten. Es zeigte sich, daß die Zwölf Artikel, das offizielle Programm der Bauernbewegung, nur eine zahme Mindestforderung darstellten, über welche die Ansprüche der Bauern weit hinausgingen. Wo es zu Verhandlungen kam, war es den aufgeregten Massen vielfach gar nicht darum zu tun, sich mit den Herren zu verständigen. Sie gingen auch auf weitgehende Angebote nicht ein.³⁵⁾ Und wenn es einigen besonnenen Elementen mit der Verhandlung Ernst war, so suchten die Radikalen nur Zeit zu gewinnen zum Aufmarsch und zur Befestigung in günstiger Stellung.³⁶⁾ In Mitteldeutschland wurde die Lage jetzt von Tag zu Tag bedrohlicher. Der Aufstand brannte weiter. Die Massen stürmten Klöster, Schlösser, Dörfer und plünderten sie aus.³⁷⁾ Thomas Münzer bekam von Mühlhausen aus entscheidenden Einfluß. Mit der Erbitterung der Bauern verband sich die unheimliche, dunkle Glut taboritisch-theokratischer Gedanken. In Mühlhausen wurde der Rat gestürzt. Man ging an die Verwirklichung des radikal religiös-sozialen Gottesstaates.

Luther selber kam auf der Rückreise von Eisleben durch das Aufrührergebiet und sah die Dinge aus der Nähe. Durch Predigten suchte er beruhigend auf die Bauern einzuwirken. Aber er erfuhr nur höhnische Abweisung und schlimme Drohungen, gar während der Predigt, und kam mehr als einmal in ernste Gefahr.³⁸⁾ Das Dämonische der Massenbewegung machte ihm tiefen Eindruck: „Ich hab es mit eigenen Augen gesehen: in einem Menschen wohnen schier hunderttausend Teufel.“³⁹⁾ Er erkannte bald, wie sehr es an Ordnung und Mannszucht unter den Bauern fehlte und daß die Besonnenen von den radikalen Agitatoren einfach niedergeschrien wurden.⁴⁰⁾ Kein Wunder, daß er nichts mehr hoffte, daß Erbitterung über die wüsten, allem Zureden unzugänglichen Haufen und Entsetzen über ihre schlimmen Gewalttaten, deren täglich neue bekannt wurden, ihn steigend ergriff. Wehe, wenn diese Scharen die Oberhand gewannen! Sein Urteil über den „tollen Pöbel“ wurde seither noch bitterer und schroffer als bisher.⁴¹⁾

Es war eine geschichtliche Stunde voll ungeheurer Spannung. Wo fand die höher und höher steigende Flut noch einen ernsthaften

Widerstand? In Süddeutschland wie in Thüringen ließen sich scharenweise die Adligen von den Bauern zur Anerkennung der Zwölf Artikel und zum Anschluß an die Bewegung zwingen: „und bekennen hiermit alles frei, ledig und los zu geben und zu lassen für unsere Person, was gefreiet hat Gott der Allmächtige durch und in Christo, seinem geliebten Sohn.“⁴²⁾ Auch auf die Städte war weithin kein Verlaß. Daher verzweifelte manche von den Fürsten, insbesondere den geistlichen, wenigstens vorerst daran, den Aufstand mit Gewalt zu dämpfen, und schlossen, um nur erst einmal Luft zu bekommen, sehr ungünstige „Verträge“ mit den Empörern. So hatte Luther seine „Ermahnung zum Frieden“ wahrhaftig nicht gemeint: einen gerechten Vertrag, nicht die Kapitulation vor Aufrührern hatte er gewollt.⁴³⁾ Auch die thüringischen Fürsten fanden nicht den Mut, der immer bedrohlicheren Bewegung entgegenzutreten.⁴⁴⁾ Es waren die letzten Wochen Kurfürst Friedrichs. Müde und krank, konnte er sich nicht entschließen, dem Hilfesuch des Schwäbischen Bundes nachzukommen. Lebendiges fürstliches Schuldgefühl gegenüber dem gemeinen Manne und die Ergebung in das, was Gott beschlossen hat, ließen keinen Raum mehr für entschlossenes Handeln. „So ist das ein großer Handel, daß man mit Gewalt handeln soll. Vielleicht hat man den armen Leuten zu solchem Aufruhr Ursache geben und sonderlichen mit Verbietung des Wortes Gottes. So werden die Armen in viel Wege von uns weltlichen und geistlichen Oberkeiten beschwert. Gott wend sein Zorn von uns. Will es Gott also haben, so wird es also hinausgehen, daß der gemeine Mann regieren soll; ist es aber sein göttlicher Wille nicht, wird es bald anders.“ Zwei Wochen darauf, als die Zahl der Aufständischen in Thüringen schon auf mehr als 35000 angeschlagen wurde und das Stürmen und Plündern in vollem Gange war, rät der Kurfürst seinem Bruder, Herzog Johann, zu Verhandlungen mit den Bauern: man gehe auf ihre Beschwerden ein und suche die Empörung dadurch zu stillen. Vor allem bitte man Gott, daß es nicht zum Blutvergießen komme. Dabei blieb der Kurfürst, in völliger Verkennung der Lage, auch in weiteren Briefen an seinen Bruder — den letzten schrieb er am 4. Mai, dem Tage vor seinem Tode. Herzog Johann selber war zunächst entschlossen, falls der Aufruhr nicht durch gütliche Ver-

ständigkeit gestillt würde, ihn mit Gewalt niederzuwerfen und ließ auch das fürstliche Aufgebot an Adel und Städte ergehen. Aber als die Funken des Aufruhrs überall in den thüringischen Landen zündeten und das Versagen so vieler Herren und Städte bekannt wurde, sank auch ihm der Mut. Er verhandelte mit den Bauern und gab den Zehnten in der Hauptsache preis. „Ich hab Sorge“, so schreibt er dem Kurfürsten, „Eure Lieb und ich sein nu verderbet Fürsten. Es ist ohn Zweifel der Wille Gottes. Ich hab müssen den Zehnten von Eurer Lieb und meinetwegen den mehrer Teil abtun. So will das Einkommen Eurer Lieb und mein schmal werden.“ Der Herzog ist nun auch seinerseits ganz verzagt. Er verspricht sich von gewaltsamem Einschreiten nichts mehr und will dem Räte des Kurfürsten folgen und die Dinge in der Güte zu stillen versuchen. Ähnlich drohte der Mansfelder Graf Albrecht, der anfänglich entschlossen gegen die Bauern auftrat, umzufallen. Was wurde aus dem deutschen Lande, aus Staat und Ordnung, wenn es so weiter ging? Man mag es nicht ausdenken.

In dieser furchtbaren Stunde nahm Luther aufs neue das Wort. Er erkannte es als seinen seelsorgerlichen Beruf, das Gewissen seiner Fürsten zu beraten und sie an ihre klare obrigkeitliche Gottespflicht zu erinnern, einen wilden und zerstörenden Aufruhr niederzuschlagen. In diesem Sinne suchte er am 4. Mai, noch auf seiner Reise durch das Aufruhrgebiet, durch einen Brief an den mansfeldischen Rat Johann Rühel auf den Grafen Albrecht einzuwirken,⁴⁵⁾ und wenige Tage später wandte er sich, kaum nach Wittenberg zurückgekehrt, öffentlich an die Fürsten und Herren mit der kurzen, leidenschaftlichen Flugschrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern.“⁴⁶⁾

Luther weiß, daß er jetzt gar anders schreibt als in der „Ermahnung zum Frieden“. Aber die Bauern selber sind andere geworden. Sie haben die christliche Maske der Zwölf Artikel fallen lassen. „Eitel Teufels Werk treiben sie,“ obenan der Erzteufel, der zu Mühlhausen regiert, Thomas Münzer. Auch jetzt noch sieht Luther in den Bauern und kleinen Leuten die Verfährten. Aber, wie im Nachwort zu dem Vertrage, klagt er sie nun dreifacher schwerer Sünde wider Gott an⁴⁷⁾: sie brechen Eid und Gehorsam gegen die

Obrigkeit und haben damit Leib und Seele verwirkt. Sodann: sie machen Aufruhr, rauben und plündern, damit sind sie in Gottes und Kaisers Acht. Jeder ist hier zum Oberrichter und Scharfrichter berufen, jeder muß helfen, dieses furchtbare Feuer zu löschen. „Drumb soll hie zuschmeißen, würgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann, und gedenken, daß nichts Giftigeres, Schädlicheres, Teuflicheres sein kann, denn ein aufrührerischer Mensch, gleich als wenn man einen tollen Hund totschlagen muß, schlägst du nicht, so schlägt er dich und ein ganz Land mit dir.“ Endlich: die Bauern decken ihre furchtbare Sünde mit dem Namen einer christlichen Bruderschaft. Das ist das Argste, was der Teufel fertiggebracht hat — und ein Zeichen, daß er das Nahen des Jüngsten Tages fühlt. „Das sind mir keine Christen. Ich mein, daß kein Teufel mehr in der Hölle sei, sondern allzumal in die Bauern sind gefahren.“

Was ist angesichts dessen die Pflicht der Obrigkeit? An sie wendet Luther sich: er will ihr Gewissen „unterrichten“. Er unterscheidet die evangelische und die dem Evangelium feindliche Obrigkeit. Von dieser verlangt er weniger: sie hat das Recht, und Luther will es ihr nicht wehren, auch ohne nochmaligen Versuch eines billigen Vertrages mit den Bauern, sie als Aufrührer und Mörder zu strafen wie jede heidnische Obrigkeit. Anders redet er mit der christlichen Obrigkeit, für die seine Schrift zunächst bestimmt ist. Sie ruft er zur Furcht Gottes, zur Beugung unter sein wohlverdientes Gericht, zum Gebete, denn der Kampf geht nicht nur wider die Bauern, sondern wider den Satan. Übermütige Zuversicht taugt hier gar nichts. Es gilt, demütig auf Gott zu warten; er wird zeigen, „ob er uns wolle oder nicht wolle zu Fürsten und Herren haben.“ Den Bauern gegenüber soll die christliche Obrigkeit sich „zum Überfluß, ob sie es wohl nicht wert sind“, nochmals zu billigem Vertrage erbieten. Hilft das nicht, dann gilt es, ohne Zaudern das Schwert seines Amtes walten zu lassen. Mit tiefem Ernst hält Luther nun den Bedenklichen und Zaudernden ihre Gottespflicht vor. Wem das Schwert befohlen ist und er verwaltet es nicht, der versündigt sich ebenso wie der Mörder; denn er ist schuldig an allem Morden, das die Buben, weil er sie schon, noch begehen. „Es gilt auch nicht hie

Geduld oder Barmherzigkeit. Es ist des Schwerts und Zorns Zeit hie und nicht der Gnaden Zeit.“ So schlage denn die Obrigkeit guten Gewissens drein, solange sie eine Ader regen kann — ihr Gewissen steht auf Gottes Befehl, der Amt und Schwert gab. Dem ist zu gehorchen, wie in jedem Stande, bis in den Tod, bis das Schwert der Obrigkeit mit Gewalt aus der Hand geschlagen wird. Wer in solchem Gehorsam gegen Gottes Wort den Tod findet, ist ein rechter Märtyrer vor Gott. „Solch wunderliche Zeiten sind jezt, daß ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, besser denn andere mit Beten.“

Schnelles, entschlossenes Eingreifen wird vollends zur Pflicht im Gedanken an die vielen „frommen Leute“, die die Bauern mit furchtbarem Terror in ihre Reihen zwingen und so zu Mitschuldigen und Mitverlorenen machen. Diese Schwachen, deren Glaube nicht stark genug ist zum Widerstande gegen den Terror und, wenn es sein muß, zum Martyrium, diese „Gefangenen unter den Bauern“, die von ihnen in ewiges Verderben gerissen werden, gilt es zu retten.⁴⁸⁾ Es ist wahrhaftig ein Werk der Barmherzigkeit, an das es alles, Leib und Gut, die ganze harte Entschlossenheit zu setzen gilt. In diesem Zusammenhange ruft Luther: „Drumb, lieben Herren, loſet = erlöset) hie, rettet hie, helft hie, erbarmet euch der armen Leute, steche, schlage, würge hie, wer da kann; bleibst du darüber tot, wohl dir, seliglichen Tod kannst du nimmermehr überkommen, denn du stirbst in Gehorsam göttlichen Worts und Befehls Röm. 13 und im Dienst der Liebe, deinen Nächsten zu retten aus der Hölle und Teufels Banden.“ —

Das also ist der Inhalt des „furchtbaren“ Flugblattes Luthers. Bedeutet es einen schlimmen Flecken auf seinem Bilde?

Man hat gemeint, es habe keines Ansporns bedurft, um die Fürsten und Herren zum entschlossenen Niederwerfen des Aufstands zu treiben.⁴⁹⁾ Aber die schlichten Tatsachen, die wir über die Stimmung der sächsischen Fürsten, über die schlaffe Nachgiebigkeit des Adels mitgeteilt haben, sind Widerlegung genug. Leonhard v. Eck, der bayerische Kanzler, hat bitter klagend die „große und erschreckliche Kleinmütigkeit“ aller Oberen bezeugt; er konnte höhnen: „Es sein die vom Adel alte Weibe und schon tot.“ „Deshalb ist in dieser

Sachen der größt Krieg, die Obrigkeiten zu einem mannlicheren Gemüt zu bringen.“ So war es eine gewaltige, tapfere Mannesthat, daß Luther, als alles um ihn herum das klare Auge und den rechten Gewissensmut verlor, mit seiner mächtigen Stimme zur Besinnung und zur Pflicht rief. Der Luther, der hier alles einsehte, seine Stellung bei dem Volke, ja sein Leben, um des Gewissens willen, ist von nicht geringerer Größe als der Luther in Worms, vor Kaiser und Reich. „Ein christlicher Prediger sorgt nicht darum, daß er Anhang habe und behalte, sondern daß er das Wort Gottes predige. Wenn man die Gunst, Ehre, Beifall und Anhang kann fahren lassen, dann ist das Herz gut,“ so hat Luther in jenen Tagen, am 12. Mai, auf seiner WittenbergerKanzel bezeugt.⁵⁰⁾ Damit war es ihm jetzt so ernst wie noch nie. Er wußte, daß er sich mit seinem Worte die Todfeindschaft der Aufständischen zuziehen müsse, und erwartete seinen eigenen Tod im Fortgang des Aufruhrs. „Wohlan, komm' ich heim,“ so schreibt er am 4. Mai von der Reise an den mansfeldischen Rat Rühel, „so will ich mich mit Gottes Hilfe zum Tode schicken und meiner neuen Herren, der Mörder und Räuber, warten.“ Dem Teufel zum Troß will er seine Rätke noch zur Ehe nehmen, „ehe denn ich sterbe, wo ich höre, daß sie fortfahren!“⁵¹⁾

Wieder war es nur sein Gewissen, das sprach, nicht politische Klugheit. Luther griff in einem Augenblicke ein, in dem er nicht wußte, ob seine Fürsten und Herren auf ihn hören würden, und wenn ja, ob die Bauern ihnen nicht überlegen waren und sie niederschlugen. Er selber sah, wie besonders der Brief an Rühel vom 4. Mai zeigt, die Lage überaus ernst an.⁵²⁾ Keine Rede davon, daß er den Obrigkeiten den sicheren Erfolg in Aussicht stellte. Er rechnete durchaus mit der Möglichkeit, daß die Aufständischen, mindestens für eine Zeitlang, die Oberhand gewannen. Vielleicht will Gott, zum Vorspiel des Jüngsten Tages, alle Ordnung zerstören und die Welt zum Chaos machen.⁵³⁾ Dennoch gilt es für die Fürsten, ihres verantwortlichen Amtes gehorsam zu walten bis zum letzten Atemzuge: „Das Gewissen ist doch hie sicher, ob man gleich muß drüber zu Boden gehen.“ Lassen die Bauern aber vom Morden und Plündern ab und es wird einfach durch ihre Masse und den Zulauf des Volkes der Widerstand sinnlos, so muß man das hinnehmen und sich der neuen

Ordnung beugen wie dem Teufel. Ihre Legitimität ist dann so gut wie die des Teufels. Wehe aber dem, der sich durch den Erfolg der Auführer innerlich umstimmen läßt! Es gibt keine Beugung unter die Revolution außer mit dem Proteste gegen sie, die nicht von Gottes, sondern von Teufels Gnaden ist. „Es ist eine kurze Zeit, so kommt der rechte Richter, der beide, sie und uns finden wird.“ Nicht auf den sicheren Sieg also, sondern auf die letzten Dinge weist Luther hin. Es ist eine Haltung von prophetischer Größe.

Seltam, daß man gerade das Flugblatt wider die stürmenden Bauern des Reformators unwürdig findet. Es enthält nicht einen einzigen Gedanken, den Luther nicht schon in ruhigeren Zeiten, z. B. in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“, ausgesprochen hätte. Jetzt ging es nur um die ernste Anwendung. Luther besaß eben das, was den meisten seiner damaligen und heutigen Kritiker fehlt, den Mut zur Konsequenz des Gedankens und des Gehorsams auch dort, wo die natürliche Weichherzigkeit und gutmütige Schwäche zurückschreckt. Die Kritiker Luthers müßten jedenfalls viel früher einsehen mit ihrer Ablehnung, nämlich bei Luthers Gedanken vom Dienst des Christen im Amt und Staat überhaupt.⁵⁴⁾ Die Flugschrift wider die Bauern soll „ein böses Gegenstück zur Übersetzung der Bergpredigt“ sein?⁵⁵⁾ Und der leidenschaftliche Ruf nach dem Schwerte im Munde eines Jüngers Jesu, eines Dieners am Evangelium unerträglich? Wer so reden kann, dem fehlen am Ende doch die „feinen, reinen“,⁵⁶⁾ die „männlichen Augen“⁵⁷⁾ der Heiligen Schrift, mit denen Luther den Dienst am Staate als Werk der Liebe, die ernste, verantwortungsbewußte Ausübung der Gewalt wider die Bosheit als Tat der Barmherzigkeit, den Krieg als Dienst am Frieden schaute. „Ob's nur wohl nicht scheint, daß Würgen und Rauben ein Werk der Liebe ist, derhalben ein Einfältiger denkt: es sei nicht ein christlich Werk, zieme auch einem Christen nicht zu tun, so ist's doch in der Wahrheit auch ein Werk der Liebe.“ „Warum kriegt man, denn daß man Friede und Gehorsam haben will?“⁵⁸⁾ „Drumb hat die Schrift seine, reine Augen und siehet das weltlich Schwert recht an als das aus großer Barmherzigkeit muß unbarmherzig sein und vor eitel Güte Zorn und Ernst üben.“⁵⁹⁾ Die Flugschrift wider die Bauern war wirklich nicht die Ausgeburt einer

wilden, zuchtlosen Stunde des Reformators, sondern in aller ihrer Härte und stürmischen Gewalt nichts als der klare und tapfere Ausdruck seiner ethischen Grundgedanken. Das „Ärgernis“ seiner Haltung hängt an dem Paradoxon seiner Ethik des Dienstes überhaupt. Alles, was Luther sonst gelehrt hat, wird hier vorausgesetzt⁶⁰⁾: der Staat als notwendige Vorbedingung für die Gemeinschaft des Reiches Gottes in der Geschichte, die Einheit von Bergpredigt und Staatsgedanken in dem zarten und doch männlichen Verständnis der Liebe, die, in eigener Sache ohne Anspruch, Recht und Gewalt, selbstlos genug ist, im Dienste an der Gemeinschaft auch harten Tuns und strenger Gewalt sich nicht zu weigern; die Forderung strengster Sachlichkeit und innerer Freiheit bei der Übung von Gewalt: sie ist ein schweres Amt und darf nicht durch Leidenschaft, Laune und eigensüchtige Hier geschändet werden; die Unbedingtheit des Wortes und Befehles Gottes, die kein Zaudern verträgt, sondern lezte Entschlossenheit und Wucht fordert. Oder will man es Luther vorwerfen, daß er der christlichen Obrigkeit überhaupt ein gutes Gewissen⁶¹⁾ geben wollte, daß er überhaupt eine konkrete Ethik hatte? Das moderne Mißverständnis seiner Rechtfertigungslehre und die Zerfetzung der Ethik kannte er allerdings noch nicht!

Wo aber fände sich ein einziges Wort natürlichen Hasses, allzumenschlicher Erbitterung, wilden Fanatismus in Luthers Flugschrift? Alles ist auf die ernste Frage des Gehorsams gegen Gott, des pflichtmäßigen Dienstes an Volk und Staat gestellt. Wo ist etwas von Freude an der harten Gewalt zu lesen? Luther weiß, wie sauer es gerade dem Christen wird (und er redet ja zu christlicher Obrigkeit!), Gewalt zu üben — aber er ruft zu ihr am stärksten im Namen der Barmherzigkeit und Liebe. In seinen härtesten Worten redet gerade die Liebe: er will die durch Terror Vergewaltigten retten: Diese Schrift konnte unreiner Rach- und Mordgier nur dann den Schein religiöser Weihe geben, wenn man sie nicht wirklich las, sondern einige Worte aus ihrem Zusammenhange riß und sie verallgemeinert oder gar entstellt als Kampflösung weitergab.⁶²⁾ In Wahrheit stellt Luther die Kämpfenden so tiefernst unter Gott, in die Furcht des Herrn, und ruft so durchdringend zu einem Werke

der Liebe, daß seine Schrift das Schwert derer, die Ohren hatten zu hören, wirklich weihen mußte.

Will man Luthers Schrift im rechten Lichte sehen, dann vergleiche man nur Thomas Münzers blutdürstigen Aufruf an die Mansfelder Berggesellen⁶³) mit Luthers Flugblatt. Beide rufen zum Schwert und Kampf, beide mit religiöser Begründung — aber wie verschieden! Bei Münzer wirklich alttestamentlicher Geist (die alttestamentliche Sprache des „Knechtes Gottes wider die Gottlosen“, „mit dem Schwert Gideons“ ist mehr als Form!), ein an den Geschichtsbüchern des Alten Testaments genährter religiös-eschatologischer Fanatismus — der Kampf gilt der Ausrottung der „Gottlosen“, daß Spreu und Weizen sich sondern und die heilige Gemeinde erscheinen könne: „Fanget an und streitet den Streit des Herrn, es ist hohe Zeit.“ Bei Luther, obgleich auch er das Licht letzter Dinge auf den Kampf fallen läßt und in der Bauernempörung den Satan am Werke sieht, nüchterne und konkrete Erfassung einer begrenzten geschichtlichen Pflicht, in gehorsamem Dienste einen verheerenden Aufruhr zu dämpfen und zu strafen.⁶⁴) Daher bei Münzer anmaßliche Siegeszuversicht („Wo euer nur drei ist, die in Gott gelassen alleine seinen Namen und Ehre suchen, werdet ihr hunderttausend nicht fürchten“) und prahlerische Prophezeiungen unter Berufung auf besondere göttliche Offenbarungen; bei Luther Furcht Gottes und seines Geheimnisses, ernstes Rechnen mit einer Niederlage der Fürsten, die als Strafe Gottes wohlverdient wäre. Münzer hat geradezu Angst, die Bauern könnten auf einen Vertrag mit den Herren eingehen, und heßt wild und blind zum blutigen Kampfe unter allen Umständen;⁶⁵) Luther fordert von den Fürsten vor dem Kampfe einen letzten Versuch rechtlichen Ausgleichs. Bei Münzer (die modernen Münzer-Enthusiasten gehen an diesem Zuge des „reinen und sublimen“ Geistes schamhaft vorbei!) wirkliche Grausamkeit und unverkennbares Schwelgen im Blutrausch des Kampfes⁶⁶) („Dran, dran, weil das Feuer heiß ist, laßt euer Schwert nicht kalt werden vom Blut“ usw.), daher auch Ablehnung aller Schonung und Barmherzigkeit, mit Berufung auf das Alte Testament und Geisteseingebung („Dran, dran, dran, laßt euch nicht erbarmen, ob euch der Esau gute Wort vorschlägt, sehet nicht an den Jammer der Gott-

losen, sie werden euch also freundlich bitten, greinen, flehen wie die Kinder, laßt's euch nicht erbarmen, wie Gott durch Mosen befohlen hat, Deuter. 7, und uns hat er auch offenbart dasselbige"); bei Luther in aller Strenge doch die tiefe Sachlichkeit des befohlenen Dienstes, die Sorge um das ewige Schicksal der Aufrührer⁶⁷⁾ und — wie wir noch sehen werden —, sobald es die Zeit dazu war, die Mahnung zur Milde gegen die Gefangenen. —

3.

Schnell vollendete sich das Schicksal der Aufständischen. Im Mai und Juni fielen die entscheidenden Schläge im Süden und in Thüringen. Mit furchtbarer Härte und entsetzlicher Grausamkeit nahmen die Fürsten und Herren Rache. Wie stellte Luther sich zu diesem Ausgange des Bauernkrieges?

Wenige Tage nach der Schlacht bei Frankenhausen (15. Mai) ergriff er das Wort zu den Ereignissen. Unter dem Titel „Ein schrecklich Geschicht und ein Gericht Gottes über Thomas Münzer“ stellte er einige der aufreizenden Briefe Münzers, kurz vor der Schlacht geschrieben, zusammen, dazu als Beweis, wie kein anderer als Münzer der böse Geist der Thüringer Bauern und der an dem fürchterlichen Blutbade Schuldige war, das Schreiben der „Christlichen Versammlung zu Frankenhausen“ an den Grafen Albrecht von Mansfeld, in dem die Aufständischen sich bereit erklärten, auf sein Verhandlungsangebot einzugehen — Münzer war es allein, der sie durch seine hochfahrenden Siegesprophezeiungen umstimmte und in den Kampf hegte. Der erschütternden Sprache dieser Urkunden im Lichte des 15. Mai und dieses Tages im Lichte der Urkunden ließ Luther dann Worte.⁶⁸⁾ Münzers Untergang (seinen Tod hatte Luther noch nicht erfahren, als er die „schrecklich Geschicht“ schrieb, nur von seiner Gefangennahme und Folterung wußte er) war für ihn ein Gottesurteil. Damit widersprach er nicht seiner sonstigen tiefen Geschichtsansicht, die auch mit dem Siege der Aufständischen gerechnet hatte, und fiel nicht in alttestamentliches Denken zurück. Denn hier lagen die Dinge ja ganz besonders: Münzer hatte, unter Berufung auf besondere göttliche Offenbarungen, den Sieg der Aufständischen als gewiß vorausgesagt. Hätte Gott, so folgert Luther, wirklich durch

Münzer geredet, darin hätte er auch, wie immerdar, sein Wort gehalten. Münzers Untergang beweist, daß nicht Gott, sondern der Teufel durch ihn redete. „Wo ist nun der Gott, der solche Verheißungen durch den Mund Münzers fast ein Jahr lang geschrien hat?“ Luther freut sich dieses Ausganges, nicht der Vernichtung Münzers und der Bauern („der ich nicht weiß, was Gott über mich noch auch beschlossen hat“; es ist ihm „trefflich leid“, „daß die armen Leute so jämmerlich verführet und um Leib und Seele kommen sind“), aber des klaren Gottesurteils, das über die Sache der „Rottengeister“ ergangen ist und reinigend wirken muß. Es wohnt die Furcht Gottes in Luthers Freude.

Daß die Bestrafung der Aufständischen mit Strenge durchgeführt werde, hielt er für das richtige. Rühel, der sich bei ihm über die Härte der fürstlichen Exekution beklagte,⁶⁹⁾ erwiderte er: „Daß man mit den armen Leuten so greulich fähret, ist ja erbärmlich. Aber wie soll man tun? Es ist not, und Gott will's auch haben, daß eine Furcht und Scheue unter die Leute gebracht werde. Wo nicht, so täte der Satan viel Argers. Ein Unglück ist besser als das ander . . . Laßt's euch nicht so hart bekümmern, denn es vielen Seelen zugute kommen wird, die dadurch abgeschreckt und erhalten werden.“⁷⁰⁾ Ja er findet noch härtere Worte⁷¹⁾: „Der weise Mann saget: Cibus, onus et virga asino, in einen Bauren gehöret Haberstroh. Sie hören nicht das Wort und sind unsinnig, so müssen sie die Birgam, die Büchsen, hören und geschieht ihnen recht. Bitten sollen wir für sie, daß sie gehorchen: wo nicht, so gilt's hie nicht viel Erbarmens, lasse nur die Büchsen unter sie sausen, sie machens sonst tausendmal ärger.“ Dann, nachdem er Münzers gedacht hat: „O, Herr Gott, wo solcher Geist in den Bauern auch ist, wie hohe Zeit ist's, daß sie erwürgt werden wie die tollen Hunde,“ denn Münzer ist der leidhaftige Teufel in seinem höchsten Grimm. Auch darum, daß mit den Schuldigen viel Unschuldige getroffen würden, solle man sich nicht Gedanken machen. Die wirklich Unschuldigen werde Gott wohl erretten und bewahren; wo er das nicht tue, da seien sie auch nicht unschuldig, sondern hätten sich jedenfalls durch Still-schweigen und Einwilligen aus Furcht schuldig gemacht. Dabei blieb Luther auch später.⁷²⁾ Um den Terror der Bauern über die

Gutwilligen zu brechen, hatte er schnelles Eingreifen der Fürsten gefordert. Jetzt aber konnte die Schärfe der Strafe unter der Rücksicht auf die Verführten, um die es ihm weh genug tat, nicht leiden: „Warum lassen sie sich zwingen?“ Wir werden zu aller Sünde irgendwie „gezwungen“ — soll man sie darum nicht strafen?

Gewiß, das alles ist streng gedacht und hart gesagt. Wer es gerecht würdigen will, vergesse zunächst nicht, daß der Kampf, als Luther schrieb, vor allem in Süddeutschland noch im Gange war. Erst im Juni erlitten die Bauern dort die entscheidenden Niederlagen.⁷³⁾ Solange der Trotz der Aufrührer noch nicht überall gebrochen war, hielt Luther rücksichtslose Strenge für die wahre Barmherzigkeit gegen das gesamte Volk und Land: die Strenge brachte heißames Erschrecken und legte dem Satan, der ganz Deutschland zu einem Trümmer- und Schlachtfelde machen wollte, das Handwerk.⁷⁴⁾ Sodann ist nicht zu übersehen, daß Luther die härtesten Worte in Privatbriefen an den weichmütigen Rühel schrieb. Öffentlich hatte er noch einiges andere zu sagen.

Schon ehe ihn die Klagen seiner Freunde über die maßlose Grausamkeit der Herren erreichten,⁷⁵⁾ als der Sieg der Fürsten noch keineswegs überall entschieden war, wenige Tage nach der Schlacht bei Frankenhausen, wandte er sich am Schlusse der „Schrecklichen Geschichte“ mit zwei nachdrücklichen Bitten an die Fürsten und Herren.⁷⁶⁾ Allem Siegesübermute tritt er ernst entgegen: siegen sie, so sollen sie sich nicht überheben, sondern Gott fürchten, vor dem sie selber strafwürdig genug sind — Gott hat ihnen den Sieg nicht um ihrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit willen gegeben, sondern um die Bauern zu strafen. Außerdem bittet Luther, „daß sie den Gefangenen und die sich ergeben, wollten gnädig sein, wie Gott jedermann gnädig ist, der sich ergibt und vor ihm demütiget.“⁷⁷⁾ Nicht nur den Unschuldigen, sondern auch den Schuldigen ist nach dem Siege Gnade zu erweisen — so hat Luther später seine Bitte ausdrücklich gedeutet.⁷⁸⁾ Von hier aus sind auch die oben mitgeteilten Briefstellen zu verstehen. „Lasse nur die Büchsen unter sie sausen,“ das wollte Luther nur denen gegenüber befolgt wissen, die eine andere Sprache als die der Gewalt nicht verstanden. Einen Freibrief zu unterschieds- und skrupellosem Hinschlachten der Besiegten

bedeutet es ganz und gar nicht. Im übrigen verzweifelte Luther trotz allem nicht daran, daß auch die verstockten Massen zur Besinnung kommen könnten. Von menschlicher Einwirkung, durch Zureden und Predigen, versprach er sich allerdings nach seinen eigenen Erfahrungen nichts mehr. Aber Gottes Macht steht über Menschenmöglichkeiten. So rief Luther die Christenheit zum Gebete („es ist nimmer Predigens, sondern Bittens Zeit“), daß Gott der Gewalt des Satans über die Massen wehre und seinen Zorn wende.⁷⁹⁾

Auch weiterhin trat Luther der zügellosen Rache der Herren, über die er mehr und mehr schreckliche Einzelheiten erfuhr,⁸⁰⁾ streng und drohend entgegen. Am 21. Juli 1525 verwandte er sich in einem Schreiben an den Erzbischof Albrecht von Mainz für einen Eislebener Bürger, der angeblich bei dem Bauernaufstand beteiligt war.⁸¹⁾ Das gibt ihm Anlaß zu allgemeineren Gedanken. Der Aufruhr ist nicht durch menschliche Hand und Rat, sondern durch Gottes Gnade und Erbarmen, voran mit der Obrigkeit, gestillt. Da wird auch für die Herren das Erbarmen mit den „armen Leuten“ Pflicht. Leider haben viele Herren das undankbar vergessen und behandeln die Unterlegenen mit grausamer Härte — sie rufen Gottes Gericht auf sich herab und treiben die Leute zu neuem und ärgerem Aufruhr. „So ist nicht gut, Herr sein mit Unlust, wider Willen und Feindschaft der Untertanen, es hat auch keinen Bestand. Es ist gut, daß Ernst und Zorn beweist ist, da die Leute aufrührerisch und im Werk störrig und verstockt funden worden. Nu sie aber gestoßen sind, sind es andere Leute, und neben der Straf der Gnaden wert.“⁸²⁾

Am schroffsten hat Luther den „Bluthunden“ das Urteil gesprochen in seiner Verteidigungsschrift „Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“, die er im Juli abfaßte. Die Verantwortung für das maßlose Wüten und Würgen der Herren lehnt er ab. „Mißbrauchen sie der Gewalt, so haben sie es von mir nicht gelernt.“⁸³⁾ Sie haben den Sinn ihres Amtes und ihrer Aufgabe schändlich verlegt. Ihnen geht es nicht um Strafe und Besserung der Aufständischen, sondern „sie büßen ihren grimmigen Mutwillen und fühlen ihr Mütlein, den sie vielleicht lange getragen haben, meinen, sie haben nun einmal Raum und Fug dazu gewonnen.“ Diese „wütigen, rasenden und unsinnigen Tyrannen, die auch nach der

Schlacht nicht mögen Bluts satt werden“, diese „Bluthunde“, die ihr Amt besaßen mit Leidenschaft und Rachgier, fahren zum Teufel. Es wäre schade, wenn sie der verzweifeltsten Rache der gepeinigten Bauern zum Opfer fielen; das wäre zu billige und gelinde Strafe — die Hölle, Gottes ewiger Zorn wartet ihrer.⁸⁴⁾

Daß der Teufel, der Erzfeind Gottes und seines Evangeliums, durch diese Herren, wie bisher durch den Bauernaufstand, sein Werk trieb, erkannte Luther vor allem daran, wie die Fürsten den Aufruhr mit der evangelischen Sache in Zusammenhang brachten und seine Niederwerfung nun zu rücksichtsloser kirchlicher Reaktion, zum Unterdrücken des Evangeliums benutzten. Sie „sehen sich nu getrost wider das Evangelium.“⁸⁵⁾

Tatsächlich erhob die katholische Reaktion damals mächtig ihr Haupt. Die Sache der Bauern erschien, trotz Luthers Widerspruch, als die lutherische. Am 19. Juli schlossen sich zwei Braunschweiger Herzöge, der Brandenburger Markgraf, Albrecht von Mainz mit Herzog Georg von Sachsen in Dessau zusammen, um die „verdammte lutherische Sekte“, von der der Aufruhr herkomme, auszutilgen. Man machte ernstliche Versuche, Kurfürst Johann und Philipp von Hessen für den alten Glauben zurückzugewinnen. Luther wußte natürlich darum.⁸⁶⁾ Er sah düster in die Zukunft. Wie die grausame Rache der Herren,⁸⁷⁾ so schien ihm auch die planmäßige Unterdrückung des Evangeliums einen neuen furchtbaren Krieg heraufzubeschwören, dessen Ende dann den Untergang der Fürsten bedeuten mußte.⁸⁸⁾

Wir sehen es: Luther hat die Fürsten und Herren nicht geschont. Seine Entrüstung über ihre Grausamkeit hat die gleiche Wurzel wie in der Flugschrift der Ruf zu strengem Eingreifen. Gottes ist Amt und Schwert, darum muß es, wenn die Stunde es erfordert, ausgeübt, ebendarum aber darf es nicht selbstlich mißbraucht werden. Das Pochen auf die Gewalt und Übermacht, das Genießen der Macht, statt sie als Amt zu ernster Verantwortung zu verwalten, war Luther etwas Furchtbares. Aus dem Gehorsam gegen Gott flossen ihm harte Entschlossenheit und zarte Barmherzigkeit zumal, Strenge und Gnade zugleich. Wehe, wer das von Gott befohlene Werk lässig trieb, wehe aber auch, wer es unsachlich, ohne Gewissen und Furcht tat! Beides war Ungehorsam.

Noch manches scharfe und bitter höhrende Wort hat Luther wider die tollten Fürsten und Herren geschrieben, in Briefen und öffentlich.⁸⁹⁾ Besonders widerwärtig war ihm die verlogene Art, mit der die Herren sich über die Bauern als Aufrührer entrüsteten — als ob Adel und Fürsten nicht auch ständig auf dem Sprunge standen, ihre Interessen wahrzunehmen und Aufruhr zu machen, die Fürsten wider den Kaiser, der Adel gegen die Fürsten. Wäre der Bauernauf- ruhr nicht gekommen, so hätten gewiß die Herren gegen die Fürsten einen Aufstand gemacht! „Über nu die Bauern dreingefallen sind, müssen sie alleine schwarz sein, gehen Adel und Fürsten fein davon, wischen das Maul, sind schon (= rein) und haben nie nichts Böses getan.“⁹⁰⁾ Wie kindisch der Übermut und die gottvergessene Selbst- sicherheit der Herren nach dem Siege, als wäre der Sieg ihr Werk und nicht Gottes Geheimnis und Wunder; als wären sie es, die den Pöbel im Zaune hielten, und nicht vielmehr Gottes Güte und Ge- walt!⁹¹⁾ Das waren die gleichen Herren, die vor der Schlacht von Frankenhausen in schlotternder Furcht alles preisgaben! Luther hat diese würdelose Stunde den Herren nie vergessen können und sie mit derbem, grimmigem Hohn noch Jahre später immer wieder an den Pranger gezogen. Der Umschlag von feiger Angst zu gott- losem Übermut war dem Manne, den die Gewißheit Gottes demütigt und fest in einem machte, das Verächtlichste in der Welt. „Eben dieselbigen Scharrhansn, die jetzt Gott seine Ehre rauben, rühmen und brüsten sich, als hätten sie es ausgerichtet, waren zur selbigen Zeit solche verzagte Schelmen, als ich mein Tage (nicht) gesehen habe. Jetzt vergessen sie Gottes, der sie dazumal errettet, da sie doch so schändlich in die Hosen schmissen, daß es noch stinket, wo ein Scharr- hans gehet oder stehet. Die Rittermäßigkeit hatte leider dazumal weder Herz noch Mut.“ „Wiewohl meinethalben sehe ichs gerne, daß sie so stolz daher pochen und scharren, denn es dienet dazu, daß mans ja nicht vergesse, wie ritterlich sie dazumal in dem Aufruhr sich vor den armseligen Bauern fürchteten und flohen. Ich hätte sonst solche Geschichte müssen etwa in Stein lassen hauen oder zum ewigen Gedächtnis in ein Buch schreiben. Nun spare ich Kosten und Mühe. Denn wo man einen solchen Scharrhansn sieht oder hört, da ist jener Aufruhr lebendig an ihm gemalt, daß ein jeglicher muß

denken: Lieber, ist das nicht deren einer, die ‚Trog Kaiser‘ hießen, die ihre festen Schlösser für einen Strohwißch und Scheit Holz aufgaben, die unverzagten Helden und mannhastigen Eisenfresser, die jetzt ‚Sant Belten‘, ‚poß Macht‘, ‚Sant Quirin‘, ‚Sant Antoni‘, donnern und wettern — und dazumal nichts denn ‚Ach‘ und ‚Awe‘ singen konnten.“⁹²⁾

So redete Luther zu den Fürsten. Der Ausgang des Bauernkrieges war ihm zwar gerechte Strafe der Bauern, aber darum noch lange keine Rechtfertigung der Fürsten und Herren.

Je genauer man den Einzelheiten seiner Haltung in jenen Monaten höchster Spannung nachgeht, desto mächtiger wird der Eindruck: hier redete ein wahrhafter Diener am Wortes Gottes, unbeugsam nach rechts und links. Er hat der Größe seines Berufs und der Heiligkeit des göttlichen Wortes, das kein Ansehen der Person kennt, nichts vergeben. Mit dem Scharfblick eines vor Gottes Angesicht lebenden Mannes erkannte er die Stunde und was sie jedesmal forderte. So wechselnd und fast unvereinbar dem oberflächlichen Blicke seine Worte im Laufe des Bauernkrieges erscheinen — bei ernstem Eindringen wird man überwältigt von der restlosen Einheit und Geschlossenheit in der Haltung dieses prophetischen Mannes.

4.

Aber schon unter den Zeitgenossen verstanden die wenigsten die innere Notwendigkeit und Einheit in Luthers Auftreten während des Bauernkrieges. Die Flugschrift wider die Bauern rief Befremden, ja Entsetzen hervor. Am meisten befremdete zunächst der Umschwung Luthers gegenüber der „Ermahnung zum Frieden“, um so stärker, als Luther, um gerade in diesem bitter-ernsten Augenblicke zu zeigen, wie er auf die Bauern eingegangen war, dem ersten Drucke der Flugschrift die „Ermahnung zum Frieden“ noch einmal voranstellte.⁹³⁾ Zudem: als die Schrift im Volke bekannt wurde, war die Stunde schon eine ganz andere als da Luther schrieb; das Gericht über die Bauern war schon im Gange. Wer bedachte denn, in welcher Lage Luther dieses Wort geredet hatte? Das war überhaupt das eigentlich Tragische an Luthers Eingreifen im Bauernkriege: die leidige Frist zwischen Niederschrift und Erscheinen im Druck ließ sein für die

jeweilige Stunde bestimmtes, allein aus ihr verständliches Wort jedesmal erst dann an die Öffentlichkeit kommen, wenn der reißende Lauf der Ereignisse es längst überholt hatte! Fast gleichzeitig mit Luthers hartem Aufruf ging die Kunde von der Katastrophe der Bauern bei Frankenhausen und von der furchtbaren Rache der Herren ins Land. Der Reformator erschien nun als der Mitschuldige an dem grausigen Blutbade und allen weiteren Greueln. Die römischen Gegner stellten es von Anfang an so hin, als habe Luther seinen Aufruf erst geschrieben, als die Nachricht von den ersten Niederlagen der Bauern gekommen war. Im Volke wandte man sich enttäuscht und erbittert von ihm ab.⁹⁴⁾ In Leipzig hieß es ganz offen, nach Friedrichs des Weisen Tode fürchte Luther „der Haut“ und „heuchle Herzog Georg damit, daß er sein Vornehmen billige“. ⁹⁵⁾ „Heuchler“ und „Fürstenschmeichler“ nannte man ihn.⁹⁶⁾ Auch seine Freunde verstanden ihn größtenteils nicht. Hausmann in Zwickau samt den anderen Predigern, Kaspar Müller und Johann Rühel, die mansfeldischen Räte, waren über Luthers Sprache erschrocken.⁹⁷⁾ Viele begriffen nicht, daß ein Prediger des Evangeliums, der immer im Namen der Bergpredigt zur Barmherzigkeit und Feindesliebe gerufen hatte, jetzt „Mord und Totschlag“ billige und befehle.⁹⁸⁾ Des Menschen Sohn, so lehre das Evangelium, sei nicht gekommen, die Seelen zu verderben, sondern zu erretten.⁹⁹⁾ So wäre es christlich gewesen, wenn Luther zum Erbarmen mit den Bauern gerufen hätte. Wie konnte er nur den Fürsten und Herren, die schon genug voll Rachedurst waren, das „Würgen ohn Barmherzigkeit“ freigeben, ohn ein Wort der Schonung wenigstens für die sich Ergebenden und Überwundenen?¹⁰⁰⁾ Wie bedenklich, daß Luther jedermann zum Niederschlagen der Bauern aufgerufen und dadurch eigentlich selber Aufruhr gepredigt hatte!¹⁰¹⁾ Ganz zu schweigen von der im Munde des Reformators seltsamen Verheißung, ein Fürst könne sich jetzt mit Blutvergießen den Himmel verdienen.¹⁰²⁾

Luther sind diese Vorwürfe und der Sturm, der sich gegen ihn erhob, gewiß nicht gleichgültig gewesen. „Welch ein Zetergeschrei hab ich angericht mit dem Büchlein wider die Bauern! Da ist alles vergessen, was Gott der Welt durch mich getan hat. Nun sind Herren, Pfaffen, Bauern alles wider mich und dräuen mir den Tod.“¹⁰³⁾

Rechts der Haß der Altgläubigen, die nun die Stunde zum Austilgen der lutherischen Sache gekommen wähnten, links die Erbitterung des niederen Volkes wider ihn, das war seine Lage. Wieder, wie zu Anfang Mai, als er das Büchlein gegen die Bauern schrieb, bewegten ihn Todesgedanken. Tief läßt es in seine Stimmung blicken, daß er jetzt, am 13. Juni, in die Ehe trat, wie er es im Anfang Mai schon plante und nur nach der Niederlage der Bauern zurückgestellt hatte. Bei solcher Erbitterung von allen Seiten mußte er mit seinem nahen Ende rechnen. Da will er sich vorher noch mit der Tat zum heiligen Ehestande bekennen, für die Päpstlichen und den Satan zu einem rechten Argernis, für die Schwachen als ein lebendiges Siegel unter seine Lehre.¹⁰⁴⁾ Wahrhaftig eine Hochzeit unter seltsamen Zeichen, wiederum eine Epoche von heroischen Ausmaßen in Luthers Leben!

Wie ernst ihn aber auch die allgemeine Empörung an seinen Tod denken ließ — sachlichen Eindruck haben die Vorwürfe wegen seiner Schrift ihm insgesamt nicht gemacht. Er blieb in seiner Haltung unerschüttert. Mit großartiger Freiheit und Sicherheit des Gewissens nimmt er die Anklagen auf. Sein Gewissen ist „für Gott sicher“. Daß er Anstoß gibt, freut ihn geradezu. Schlimm, wenn er keinen gegeben hätte, dann würde er irre werden, ob er auf dem rechten Wege sei. Im übrigen habe er im Laufe der Jahre schon allerlei sonst über und wider sich hören müssen — und mit der Zeit sei das alles von selbst zunichte und zuschanden geworden.¹⁰⁵⁾

So dachte Luther denn auch anfänglich nicht daran, öffentlich auf die Vorwürfe zu antworten und sich zu rechtfertigen.¹⁰⁶⁾ Er sah in den Anklagen nur die Verstocktheit und Hoffart derer, die noch nichts vom Evangelium gelernt hatten. „Ich müßte viel Leders haben, sollt ich einem jeglichen sein Maul zuknäufeln. Es ist genug, daß mein Gewissen für Gott sicher ist: der wirds wohl richten, was ich rede und schreibe; es soll und wird so gehen, wie ich geschrieben habe, da hilft nichts für.“ So schreibt er am 30. Mai an Rühel.

Aber gerade der Austausch mit Rühel und den Mansfeldern überhaupt konnte ihm doch, neben anderen Eindrücken, zeigen, daß nicht nur böswillige Gegner, die seine Worte entstellten, „etliche unnütze Kläffer“, die noch nichts vom Evangelium verstanden hatten,

ihn verleumdeten, sondern daß seine Schrift auch „viel frommen Herzen“, den Gutgesinnten und Freunden, zu schaffen machte.¹⁰⁷⁾ Kühel selber hielt es für nötig, daß Luther demnächst das Mißverständnis seines Aufrufs öffentlich aufkläre und den biblischen Grund und Sinn seiner Schrift erweise.¹⁰⁸⁾

So nahm Luther zuerst in seiner Pfingstpredigt vom 4. Juni das Wort zu den Mißverständnissen und Anklagen.¹⁰⁹⁾ Im Juli ließ er dann den offenen „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“ an den Mansfelder Kanzler Müller ausgehen.¹¹⁰⁾ Nach Grisar ist es die bedauerlichste unter den Schriften Luthers zum Bauernkriege.¹¹¹⁾ Daß Luther so gar nichts zurücknimmt und einschränkt, sondern in allem seine Stellung behauptet, ja wohl gar noch schroffer ausdrückt, kann er sich nur aus der besinnungslosen Leidenschaft des Verfassers erklären. Und die kühne, trotze Sprache prophetischer Gewißheit („Es soll recht bleiben, was ich lehre und schreibe, sollt auch alle Welt drüber bersten“) ist ihm unheimlich.

Gewiß, Luther schreibt mit mächtigem Zorne, mit dem Zorne des klaren Gewissens gegen die Tadler seines Büchleins, ähnlich wie er am Schlusse der Pfingstpredigt seinen ganzen riesenhaften Grimm auf die „Klüglinge“ niederfahren läßt. Da sie sich der Auführer annehmen, sind sie selber im Grunde aufrührerische Geister. Und ihnen sollte Luther antworten? „Ein Auführerischer ist nicht wert, daß man ihm mit Vernunft antworte, denn er nimmt's nicht an. Mit der Faust muß man solchen Mäulern antworten, daß der Schweiß zur Nase ausgehe.“ Aber nach dieser Entladung geht er dann doch tief auf die Sache ein. Nichts als Gottes Wort hat er in der Schrift wider die Bauern zur Geltung bringen wollen. Gottes Wort ist deutlich: Römer 13 steht klar da. Daher, weil er nur aus Gottes Wort geredet hat, „soll mein Büchlein recht sein und bleiben, und wenn alle Welt sich dran ärgerte“. ¹¹²⁾ Unbarmherzig sei er gewesen? „Barmherzig hin, barmherzig her — wir reden jetzt von Gottes Wort, das will den König geehret und die Auführerischen verderbt haben und ist doch wohl so barmherzig, als wir sind. Ich will hie nicht hören noch wissen von Barmherzigkeit, sondern achthaben, was Gottes Wort will.“

Doch es bleibt nicht bei dem bloßen Hinweise auf Röm. 13. Luther setzt denen, die sich den Ruf zum Schwerte mit den Sprüchen des Evangeliums von der Barmherzigkeit nicht reimen können, seinen so oft schon gepredigten und verkündigten ethischen Grundgedanken von den zwei Reichen, dem Gottesreich und dem Weltreich, nochmals auseinander. Wer diese beiden Reiche recht zu scheiden versteht, „der wird sich freilich an meinem Büchlein nicht ärgern“. Von der Tiefe grundsätzlicher Erkenntnis aus entwirrt Luther die Anklage — ein Zeugnis ebenso für die systematische Kraft und Geschlossenheit seiner Theologie wie für die ethische Reinheit seiner Haltung im Bauernkriege: nicht besinnungslose Leidenschaft oder ungeprüfte Eingebungen der Stunde hatten ihn bestimmt, sondern der schlichte und strenge Gehorsam gegen Gottes Wort, wie es ihm aufgegangen war. So kann er auch hier zu seiner Verteidigung nichts anderes tun, als seine alten Sätze vom Gottesreich der Gnade und Barmherzigkeit, dem Weltreiche des Zorns und der Strafe wiederholen. Die evangelischen Sprüche von der Barmherzigkeit gehören in jenes, nicht in dieses Reich. Aber so entschieden Luther die schwärmerische Vermengung der beiden Reiche ablehnt, so deutlich überwindet er doch den Schein des Dualismus, indem er mit den „feinen, reinen Augen der Schrift“ den Ernst und Zorn des weltlichen Reichs als „nicht das geringste Stück göttlicher Barmherzigkeit“ ansehen lehrt. Der Staat und sein Schwert schützen die Frommen, erhalten Friede und Sicherheit — sind das nicht „köstliche Werke großer Barmherzigkeit, Liebe und Güte?“

Von da aus geht Luther auch auf die einzelnen Vorwürfe ein. Barmherzigkeit will man statt des Zorns? Seltsame Barmherzigkeit, die gegen Mörder und Diebe bewiesen wird! Barmherzigkeit empfehlen, wo Strenge not tut, nämlich gegenüber dem Aufrührer, heißt mit der Anarchie und daher mit der Herrschaft des Bösen und der Unbarmherzigkeit in der Welt spielen. Und so sind die scheinbar so barmherzigen Anwälte der Barmherzigkeit in Wahrheit ihrer Absicht nach „die allerunbarmherzigsten und grausamsten Verderber der ganzen Welt“. Was wäre geworden, wenn die wilden Bauernmassen die Oberhand bekommen hätten? Aber daran und an die Opfer der Bauern denken ja ihre Verteidiger nicht. Wer wollte

von diesen zuchtlosen, den radikalsten Schreiern nachlaufenden Haufen etwas anderes erwarten als furchtbare Zerstörung ganz Deutschlands? Man hätte nur gleich im Anfang energisch eingreifen sollen — dann wäre die Bewegung nicht erst so gewaltig angewachsen und viel Blut gespart. Das wäre „eine nötige Barmherzigkeit gewesen mit geringem Zorn“.

Auch daß er jedermann aufgerufen, die Empörer niederzuschlagen, kann Luther nicht zurücknehmen. Es geht hier ja nicht um ein beliebiges Verbrechen (für dessen Ahndung ist der Befehl der Obrigkeit zu erwarten), sondern vom Auführer wird die Obrigkeit selber geradezu angegriffen. Da muß „zulaufen, wer da kann, ungerufen und unbefohlen und als ein getreues Glied sein Haupt helfen retten mit Stechen, Hauen, Würgen und zum Haupt sehen Leib und Gut“. Aufruhr ist die schlimmste Freveltat, „eine Sintflut aller Untugend“, darum „keins Gerichts, keiner Gnade wert“. ¹¹³⁾

Dennoch, so erklärt Luther, habe er nicht, wie man ihm vorwerfe, schlechtweg Schonung und Barmherzigkeit verworfen. Man hätte seine Schrift nur besser im Zusammenhange lesen und beachten sollen, an welche Fürsten er sich wende und an was für Bauern er mit dem Rufe zur unnachsichtigen Strenge denke. ¹¹⁴⁾ An die christlichen Fürsten allein oder jedenfalls nur an die, denen die Anwendung der Gewalt eine ernste Gewissensfrage bedeutete, war seine Schrift gerichtet. ¹¹⁵⁾ Und nicht von den Bauern, die sich ergeben, habe er geredet, sondern von den Halsstarrigen und Verstockten, die auf keine Vorstellung und Zureden eingehen, „die weder sehen noch hören wollen“. Ihnen gegenüber kann Luther nur die harten Aufrufe der Flugschrift wiederholen — im Gedanken an ihre Opfer, um des Friedens willen. Damit ist das zügellose Wüten der Herren gegen die Bauern nicht im mindesten gedeckt — es ist nichts als Mißbrauch des Schwertes und hat mit seinem Aufruf an die Fürsten nichts zu tun. Er „heuchle“ den Fürsten und Herren? Er habe sie vielmehr immer wieder zur Billigkeit mit ihren Untertanen gerufen ¹¹⁶⁾ und werde, wenn die Stunde und Sache es nötig mache, sie auch wohl angreifen, „denn soviel es mein Amt des Lehrens antrifft, gilt mir ein Fürst ebensoviel als ein Bauer: so habe ich mich zwar bereits um sie also verdient, daß sie mir nicht allzu hold sind,

da liegt mir auch nicht viel an, ich habe einen, der ist größer denn sie alle, wie St. Johannes saget.“

Dieses glaubensmächtige Wort mag unser letzter Eindruck von Luthers Verteidigung bleiben. Wir können zur Rechtfertigung seiner Haltung im Bauernkriege nicht mehr, aber auch nicht weniger sagen, als was er selber in dem gewaltigen „Sendbrief“ geltend gemacht hat.

Das Jahr 1525 stellt in mehrfacher Hinsicht einen Höhepunkt in Luthers Leben dar. Es ist das Jahr von *De servo arbitrio* und der wundervollen Auslegung der Bußpsalmen in zweiter Bearbeitung. Sollte Luthers Haltung im Bauernkriege gerade diesem Jahre seines Lebens einen untilgbaren dunklen Flecken gegeben haben? Ein schmerzliches Jahr deutscher Geschichte bleibt es uns gewiß, eine Schicksalsstunde der Reformation in ihrem Verhältnis zum deutschen Volksleben. Es wird auch immerdar leichter sein, sich für den Luther von 1520 (An den christlichen Adel!) zu begeistern als für den Luther der Bauernschriften von 1525. Volkstümlich kann wohl nur jener Luther, nicht dieser werden. Aber ist das der entscheidende Maßstab? Nie war der Reformator einsamer als im Mai und Juni 1525. Es war nicht die Einsamkeit der Schuld und des wilden Trostes, sondern die des strengen, unverrückten Gehorsams gegen die erkannte Wahrheit. Wer das einmal gesehen hat, den wird Th. Briegers Urteil über Luther im Jahre 1525 nicht mehr seltsam dünken: „Er erreicht den Gipfelpunkt seiner Größe.“

Anmerkungen.

¹⁾ An Kritikern Luthers aus den letzten Jahrzehnten nenne ich: H. Barge, Karlstadt. II. 1905. S. 357. Frühprotestant. Gemeindeglaubensbekenntnis. 1909. S. 332 bis 335. Fr. Naumann, Die Freiheit Luthers. 1918. S. 24 ff. Ferner in Tröltzschs Soziallehren die Darstellung des Luthertums. G. Wünsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. 1921. Hier kehrt S. 17 f. („Da konnte er schwelgen in Mord- und Blutgedanken . . .“) seines Meisters Tröltzsch schlimme Verzeichnung des Lutherbildes (Soziallehren S. 538) gesteigert wieder.

Aus der Revolutionsliteratur ist zu nennen: E. Bloch, Th. Münzer als Theologe der Revolution. 1922. Hugo Ball, Zur Kritik der deutschen Intelligenz. 1919. Und von demselben: Die Folgen der Reformation. 1924. Dieser Autor, der sich die ausländischen Beschimpfungen deutschen Wesens und Staates zu eigen macht und das Deutschland Luthers, Friedrichs des Großen, Hegels, Bismarcks mit seinem Haß und frechen Spott verfolgt, hat seltsame literarische Gewohnheiten. Das zweite Buch ist nichts anderes als ein Wiederabdruck des ersten, zweiten und vierten Kapitels jener ersten, fünf Jahre zuvor erschienenen Schrift, um einige Abschnitte gekürzt und gelegentlich im einzelnen geändert. Kein Vermerk verrät dem Käufer und Leser des zweiten Buches, daß Herr Ball sein Pamphlet schon 1919 im „Freien Verlag“ zu Bern hat erscheinen lassen. Ob der neue Verlag, Dunder u. Humblot (der Verleger L. v. Ranke!), um diesen eigenartigen Tatbestand weiß? Ich zitiere im folgenden den ersten Druck.

Eine Quellsammlung zu Luthers Haltung im Bauernkriege hat der Mit-herausgeber des „Neuen Wert“, W. Wibelung, veröffentlicht (Martin Luther und der Bauernkrieg. Eine urkundliche Darstellung. 1925). Ich drucke aus meiner Besprechung dieser Sammlung in Th. L. Z. 1926, Sp. 298 ff. das Wichtigste hier ab. Wibelungs Auswahl der Quellen gibt kein vollständiges Bild. Er läßt Dokumente, deren Kenntnis für die Würdigung Luthers unerlässlich ist, fort. Es fehlt aus der Zeit vor der Schlacht von Frankenhausen Luthers Vorrede und Nachwort zu dem Vertrage vom 22. April zwischen dem Schwäbischen Bunde und den Bodensee- und Allgäubern; es fehlt weiter — und das ist unverzeihlich! — der Schluß der von Luther herausgegebenen „Schrecklichen Geschichte“ (W. A. 18, 367 ff.), in dem Luther, wenige Tage nach der Schlacht bei Frankenhausen, dem Siegerübermüdeten der Herren ernst entgegentrat und öffentlich Schonung der Gefangenen und derer, die sich ergeben, erbat; es fehlt der verwandte, wichtige Brief vom 21. Juli an den Erzbischof Albrecht von Mainz (E. A. 53, 324), in dem Luther das Erbarmen mit den „armen Leuten“ den Fürsten ins Gewissen schiebt: „So ist nicht gut, Herr sein mit Anlust, wider Willen und Feindschaft der Untertanen, es hat auch keinen Bestand.“

Man kann dem Herausgeber diese Fahrlässigkeit um so weniger hingehen lassen, als das Nachwort, das er den Texten anfügt, mit dem Anspruche vollständiger Verwertung der Quellen eine erschreckend unverständige und leichtfertige Würdigung von Luthers Haltung gibt. „Er ist nicht mehr der junge Luther,“ das steht unter diesem religiös-sozialen Lutherbilde, das sich von Barges Verzeichnung kaum unterscheidet. Man müßte Seite für Seite durchgehen, um Wibbeling zurechtzuweisen. Es ist alles schief und verzerrt oder halbrichtig. Nur einige Beispiele. Luthers Bemerkungen zu dem Erfurter Entwurf, deren wahrhaft sozialen, „antikapitalistischen“ Sinn Hölzl (Luther² S. 274) mit Recht hervorgehoben hat, wird mit blödem Auge schlechtweg als ein „Einlenken in die altgewohnten Geleise“ (147) betrachtet. Vor 1525 sozialkritisch, soll der Reformator seit diesem Jahre rein konservativ sein — als ob es, von anderem zu schweigen, seine „Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Buchar zu predigen“ von 1540 gar nicht gäbe! Aber den „alten“ Luther zu studieren entspricht ja nicht der Mode von heute. Wer ihn kennt, weiß, daß es nicht so billig ist, den jungen und den alten Gegensatz zu stellen. Daß die Verschiedenheit zwischen Luthers Wort an die Fürsten und dem an die Bauern in der „Ermahnung zum Frieden“ tiefsten religiösen Grund daran hat, daß Luther wohl christlich-soziale Pflichten der Starken, aber nicht christlich-soziale Rechte der Schwachen kennt, ahnt Wibbeling nicht; er wagt es, von „Zweideutigkeit, um nicht zu sagen Doppeltzüngigkeit“ Luthers zu reden (oder sollten diese Wendungen nur den Eindruck bei den erbitterten Bauern wiedergeben?) Warum Luther nicht wie andere „prophetische Menschen“ („man denke doch einmal an Amos und Jesajas und Jeremias!“, S. 153) sich „auf die Seite der Vorwärtsdrängenden, erst recht auf die Seite der Bedrückten, um ihnen zum Recht zu verhelfen“ stellte, ist Wibbeling unbegreiflich — der Prophet der großen Jahre 1517—1522 hat sich „sobald schon in die Reihe der Kirchenmänner“ begeben. Luthers Gedanke vom Dienst-Amte der Obrigkeit bleibt unverstanden; seine Schriften „werden mehr und mehr zum Freibrief für Fürsten und Herren“. Genug der Züge dieses Bildes, das wir ja längst kennen — auch das Urteil Barges über die Flugschrift wider die Bauern als „Verteidigung der schlimmsten Gewalt-politik“ wird getreulich wiederholt. —

Die furchtbare Tragik, die das Jahr 1525 für Luthers Verhältnis zu dem niederen Volk bedeutet, kennen wahrlich auch wir, nein gerade wir; denn erst dann kann sie in ihrer Tiefe verstanden werden, wenn man die innere Notwendigkeit, Einheit und Größe von Luthers Haltung begriffen hat. Ein Zerrbild wie das von Wibbeling gezeichnete, doppelt unentschuldigbar in einem Quellen-Buche, kann das schmerzliche Drama der Vorgänge von 1525 nur verflachen.

Die bisher schönste Darstellung von Luthers Haltung im Bauernkriege verdanken wir Th. Brieger, Die Reformation. 1914. S. 196—211. Vortrefflich auch G. Ritter, Luther. 1925. S. 107 ff. Zu dem allgemeineren Thema „Bauernkrieg und Reformation“ vgl. die so betitelte Schrift von Wilhelm Stölze, 1926 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 141). Außerdem H. v. Schubert, Revolution und Reformation im 16. Jahrhundert. 1927.

²⁾ Fr. Naumann a. a. O.: „Luther steht gegen den tollen Pöbel, er steht wie ein Fels, aber er steht auch wie ein Stein gegenüber dem Sehnens der Menge.“

³⁾ Grisar, Luther. I. 1911. S. 483 ff.

⁴⁾ E. A. op. v. a. 2, 107 = W. A. 6, 347. Zum Verständnis dieser Stelle vgl. Böhmer, der junge Luther 1925 S. 290 Anm.; v. Schubert a. a. O. S. 44. Anm. 33.

⁵⁾ Grisar a. a. O. S. 373, 410 f. arbeitet noch mit den immer wieder hervorgeholten Abschnitten aus Luthers Schrift gegen Prierias 1520 und aus der Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe“ 1522. W. Walthers, Für Luther wider Rom. 1906. S. 250 ff., 265 ff. hat für Grisar vergeblich geschrieben. Daß W. Walthers sich zum Schlusse seiner Erörterung der Stelle aus der Schrift gegen Prierias (253) noch auf den unechten, von einem späteren zugefügten beschwichtigenden und Luthers stärkstes Wort zurücknehmenden Zusatz („Aber Gott, der da spricht . . . die Rache ist mein, wird diese seine Feinde zu rechter Zeit wohl finden“ usw.) stützt, ändert nichts an der Richtigkeit seiner Auslegung.

⁶⁾ E. A. op. v. a. 2, 107: *Mihi vero videtur, si sic pergat furor Romanistarum, nullum reliquum esse remedium, quam ut imperator, reges et principes vi et armis accincti aggrediantur has pestes orbis terrarum remque non jam verbis, sed ferro decernant.*

⁷⁾ Grisar läßt bei der Wiedergabe des angeblich Luther belastenden Abschnittes aus der Schrift von 1522 (E. A. 28, 141 ff. = W. A. 10, 2; 93 ff.) die von mir im Texte gebrachten entscheidenden Sätze, in denen Luther den Hauptgedanken: „Alle, die dazu tun . . . das sind liebe Gottes Kinder“ erklärt, fort, genau wie seine Vorgänger Gottlieb, Janssen und andere. Diese Sätze sind freilich für die ultramontane Lieblingsthese, daß Luther den Aufruhr gepredigt habe, tödlich.

⁸⁾ So Ball S. 36.

⁹⁾ E. A. 28. 148 f.; siehe auch 144. Ebenjowenig stellte Luther Sätze über die Gewalt der Obrigkeit in Sachen der Religion zurück, weil die gegnerischen Fürsten sie mißbrauchen könnten. W. A. 31, 1; 213 (aus d. J. 1530): „Wenn wir nötige Unterricht sollten um der Tyrannen willen lassen, hätten wir längst auch das ganz Evangelium lassen müssen.“ — Im übrigen vgl. auch aus den Predigten d. J. 1523 die Stellen W. A. 12, 462, 8 ff. und 466, 10 ff. „Ich fürcht, man mach das Evangelium zu gemein, es dient nit für den gemeinen Mann; dennoch muß man's predigen, denn Gott wills also haben.“

¹⁰⁾ W. A. 11, 265, 270.

¹¹⁾ W. A. 11, 268.

¹²⁾ W. A. 6, 73. (Aus d. J. 1520.)

¹³⁾ W. A. 18, 295₃₅ ff.

¹⁴⁾ W. A. 18, 292₂₀ ff. und dazu S. 280 die Vorbemerkungen.

¹⁵⁾ W. A. 18, 296₂₁ ff.

¹⁶⁾ H. Böhmer, Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer. 1910. S. 3₃₃ f.

¹⁷⁾ W. A. 18, 291—334. Dort ist auch das uns erhaltene Manuskript Luthers wiedergegeben, dessen Studium in die Stimmung Luthers bei Abfassung der Schrift lehrreich hineinschauen läßt. Vgl. dazu Th. Brieger, Die Reformation.

1914. S. 198. Die Blätter zeigen „eine Menge von kleinen Verbesserungen auf. So hat Luther, indem er sich den Herren zuwandte, die ihm in die Feder geflossene Anrede ‚liebe Herren‘ getilgt. Umgekehrt hat er bei dem Übergang zu den Bauern ‚liebe Freunde‘ eingeschaltet“.

¹⁸⁾ Vgl. auch die Ausführungen in der Schrift „Ob Kriegsleute . . .“ W. A. 19, 634₉ ff.

¹⁹⁾ So Grisar 489 ff. Seltsam, daß er Luther einerseits zum berechnenden Diplomaten machen will, andererseits sein „ungezügelter Temperament“ in der Schrift am Werke sieht.

²⁰⁾ W. A. 31, 1; 198.

²¹⁾ W. A. 18, 301₈ f.

²²⁾ L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. II. 6. Aufl. S. 142 f.

²³⁾ W. A. 18, 298₃ ff.

²⁴⁾ W. A. 18, 401₃ ff.

²⁵⁾ Ball S. 44.

²⁶⁾ W. A. 18, 326₁₅ ff.

²⁷⁾ W. A. 18, 321₁₂ f.

²⁸⁾ A. a. O. 298₃ ff., 299₃ ff.

²⁹⁾ W. A. 19, 633 ff.

³⁰⁾ W. A. 19, 643₁₃ ff.

³¹⁾ W. A. 11, 272 f. Balls Frage (247): „Warum sollten aber gerade die Bauern leiden und passive Christen sein, warum nicht die Fürsten?“ stellt nur seine leichtfertige Unkenntnis Luthers bloß. Als ob Luther von den Fürsten nicht ebensogut Selbstlosigkeit und Leidensbereitschaft in ihrem obrigkeitlichen Dienste gefordert hätte!

³²⁾ W. A. 19, 640₂₀ ff.

³³⁾ Vgl. meine Schrift „Religiöser Sozialismus“ 1921. S. 91 f.

³⁴⁾ W. A. 18, 336–343.

³⁵⁾ Vgl. Luther im „Sendbrief“ W. A. 18, 391₁₇ ff.: „Ich höre beständiglich sagen, daß man den bambergischen Bauern angeboten hat, man wollte ihnen mehr nachlassen, denn sie baten, sie sollten nur stille sitzen, noch wollten sie nicht. Und Markgraf Casimirus den Seinen gelobt, was andere mit Streit und Aufruhr erworben, wollte er ihnen sonst nachlassen mit Gnaden. Das half auch nicht. So weiß man ja wohl, daß die Fränkischen Bauern nichts denn Rauben, Brennen, Brechen und Verderben vorhatten aus lauter Mutwillen.“

³⁶⁾ Herman vom Hof, der noch am 28. April bei Herzog Johann für den „armen Haufen“ bat, mußte am 29. April schon schreiben, es sei „lauter Bübererei“ mit den Bauern, „ist keine Redlichkeit noch beständiger Grund in ihnen, wiewohl etlich sein, die sich redlich und ehrlich vernehmen lassen, mit denen auch wohl zu handeln, daß sie abtünden und heim sich begeben, so sinnt und trachtet doch der andere Hauf, der denn jetzt in Verbündnis bei 8000 stark zum wenigsten, wie sie eine Befestigung, darinnen sie Gewalt widerstehn, bekommen mögen“. Förstermann, Neues Urkundenbuch I. 1842. S. 273 f.

³⁷⁾ Vgl. die Briefe Herzog Johannis zu Sachsen von Ende April und 1. Mai. Förstemann, a. a. O. S. 275 ff.

³⁸⁾ E. A. ² 25, 8.

³⁹⁾ Jubilate-Predigt 7. Mai 1525. W. A. 17, 1; 195₃ f. Vgl. auch den „Sendebrief“ W. A. 18, 391₂₃ ff. L. erzählt, er habe es an den Thüringer Bauern selber erfahren, „daß, je mehr man sie vermahnet und lehret, je störriger, stolzer, toller sie wurden und haben sich allenthalben also mutwillig und trogig gestellt, als wollten sie ohn alle Gnade und Barmherzigkeit erwürgt sein, und haben Gottes Zorn gleich aufs allerhöhnlichst Troß geboten“.

⁴⁰⁾ W. A. 18, 397₇ f.

⁴¹⁾ Vgl. z. B. W. A. 18, 391₁₁ f.; 19, 639₃₀ f.

⁴²⁾ Förstemann a. a. O. S. 265 f. Ende April schreibt Herzog Johann zu Sachsen an den Kurfürsten Friedrich: „Die Bauern dringen die Edelleute, daß sie sich müssen zu ihnen verschreiben . . . und müssen mit ihnen gehen.“ Er nennt dann eine ganze Reihe Adliger. Förstemann S. 276.

⁴³⁾ Vgl. W. A. 19, 224₂ ff. (aus Luthers Jona-Auslegung von 1526): „Siehe, wie stolz die Bauern, wie verzagt die Herren waren in dieser nächsten greulichen Aufruhr. Da half weder Flehen noch Schrecken bei den Bauern, weder Trost noch Vermahnen bei den Herren.“

⁴⁴⁾ Vgl. den Briefwechsel zwischen Kurfürst Friedrich und Herzog Johann Ende April und Anfang Mai. Förstemann S. 259—280 passim.

⁴⁵⁾ E. A. 53, 291 ff. Vgl. Enders 5, 164.

⁴⁶⁾ W. A. 18, 357—361.

⁴⁷⁾ Die gleichen Gedanken auch in Luthers Predigt vom 7. Mai. W. A. 17, 1; 194₃₇ ff.

⁴⁸⁾ Auch in seinem Briefe an Rühel vom 30. Mai (E. A. 53, 306) begründet Luther die Schärfe seines Auftretens gegen die Bauern gerade mit dem Terror, den sie übten: „Denn ich auch desto härter wider die Bauern schreibe, darumb, daß sie solche Furchtsame zu ihrem Mutwillen und Gottes Strafe zwingen und nötigen, und hören nicht auf“.

⁴⁹⁾ Vgl. z. B. Barge, Frühprotestantisches Gemeindegelbstentum S. 333. Bezold Geschichte der deutschen Reformation S. 502.

⁵⁰⁾ W. A. 17, 1; 237₅ f., 26 f.

⁵¹⁾ E. A. 53, 293 f.

⁵²⁾ E. A. 53, 291 ff.

⁵³⁾ W. A. 18, 360₃₄ ff. Vgl. auch den Brief vom 30. Mai 1525 an Rühel. E. A. 53, 306 f. „Denn der Teufel fühlet vielleicht den jüngsten Tag, darum denkt er die Grundsuppe zu rühren und alle höllische Macht auf einmal zu beweisen“.

⁵⁴⁾ Darin ist Ball S. 23 f., 49 f. wenigstens folgerichtig.

⁵⁵⁾ Fr. Raumann, a. a. O. S. 25. Dort heißt es weiter von Luthers Flugschrift: „Nur, es ist der wilde Kriegerzug zugunsten der Ordnung, vielleicht nötig zur Vermeidung noch größerer Wirrnis, aber unglücklich gerade für den Mann, der die Welt mit dem Evangelium heilen sollte und wollte.“

⁵⁶⁾ W. A. 18, 391₃₀ ff.

⁵⁷⁾ W. A. 19, 626₂₈ ff.

⁵⁸⁾ W. A. 19, 625₂₄ ff.

⁵⁹⁾ W. A. 18, 391₃₀ ff.

⁶⁰⁾ Vgl. dazu Holls Lutherbuch² S. 252 ff., ferner meine Schrift „Religiöser Sozialismus“ 1921 S. 74 ff.

⁶¹⁾ Mit der Rechtfertigungsfrage nach dem guten Gewissen vor Gott hat die ethische Beratung des Gewissens über seine klaren Pflichten natürlich nichts zu tun. Beide Fragen sind selbständig gegeneinander. Man darf nicht, wie es heute Mode wird, im Namen der Rechtfertigung eine positive christliche Ethik und das gute Gewissen der Erkenntnis des Willens Gottes zersetzen. Luther selber hat hier streng unterschieden. W. A. 19, 624₃₀ ff. Vgl. auch 18, 399₂₈ ff.

⁶²⁾ Barge, Karlstadt II. S. 357: „Und der in den Seelen Hunderter und Tausender von Senkersknechten entzündeten unreinen Mordgier verlieh Luther in seiner Schrift wider die Bauern gar eine höhere Weihe!“ Ja, Barge behauptet das nicht nur als die Wirkung, sondern als die Absicht von Luthers Schrift. „Indem er einen in seiner Auswirkung zynischen Rachedurst religiös zu adeln suchte, hat er die von ihm vertretene Sache der Reformation besleckt, wie es schlimmer durch einen Bund mit den Empörern nicht hätte geschehen können.“ Noch schlimmer in dem zweiten Buche, Frühprotestant. Gemeindegemeinschaft S. 333: „Die Fürsten und ihre Soldknechte haben (scil. bei ihrem schonungslosen Wüten gegen die besiegten Bauern) Luther offenbar richtig verstanden.“ Barge hat in seiner unentschuldbaren Leichtfertigkeit die Züchtigung durch Karl Müller reichlich verdient (Luther und Karlstadt 1907. S. 231 ff. Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. 1910. S. 140 ff.). Für Grisar ist es wieder bezeichnend, daß er, auch nach der Einsicht in K. Müllers Arbeiten, Barges schlimmste Sätze, die Kraftstelle gesperrt, noch einmal abdruckt, ohne seine Stellung zur Sache zu ver-raten (S. 496, A. 1). Der Abdruck der Sätze tut immerhin den von Grisar gewünschten Dienst, die Zeugen für Luthers Schuld im Bauernkriege zu vermehren. — Leider reißt Barge auch in seiner zweiten Schrift Luthers stärkste Worte aus ihrem Zusammenhange (S. 332 f.).

⁶³⁾ Von Luther abgedruckt, siehe W. A. 18, 367 f. Vgl. für das im Texte Folgende auch die nächsten Briefe Münzers a. a. O. 369 ff.

⁶⁴⁾ Auch für Luther ist die Obrigkeit, die das Schwert führt, Gottes Hand. W. A. 19, 626₂₄ ff.: „denn die Hand, die solch Schwert führt und würet, ist auch alsdann nicht mehr Menschen Hand, sondern Gottes Hand, und nicht der Mensch, sondern Gott hänget, rädert, enthauptet, würet und krieget. Es sind alles seine Werke und seine Gerichte.“ Ebenso 658₂₈ ff. Aber wie weit sind diese Sätze, in denen Luthers religiöse Schätzung des Staates sich ausdrückt, von dem eschatologischen Fanatismus Münzers entfernt! — Luthers theologische Geschichtsbetrachtung scheut vor dem Satz nicht zurück, daß Gott selber die ungehorsamen Bauern zur Tat gestoßen habe, damit sie dann gezüchtigt würden. W. A. 31, 1; 82₁₄ ff. Aber er fügte doch sofort hinzu, daß Gott mit dem Auf-

ruhr auch die Herren strafe. Damit war das Amts- und Werkzeugbewußtsein der Herren in sehr bestimmte Schranken der Buße und Demut gewiesen: sie waren selber von Gott Gestrafte, indem sie Anlaß hatten, im Namen Gottes die Bauern zu strafen. Nicht etwa die Herren hatten gegen die Bauern Recht, sondern Gott allein, der — wunderbarlich genug — die selber schuldigen und strafverfallenen Herren zu Werkzeugen seines Zornes benutzte! Nur in diesem Sinne hat Luther das Schwert der Herren „religiös geweiht“! Es bedarf keines Wortes, daß Luther diese seine Geschichtsbetrachtung von den Propheten des Alten Testaments gelernt hatte.

⁶⁵⁾ W. A. 18, 368₁₄ ff.

⁶⁶⁾ Hierzu und zu dem ganzen Abschnitte vgl. auch H. Böhmer, Thomas Münzer und das jüngste Deutschland. Allg. ev.-luther. Kirchenzeitung 1923 Nr. 8 ff. Wollte man bei Luther etwa in der Häufung der Imperative „Steche, schlage, würge“ W. A. 18, 361₂₅ das Zeichen roher Freude an blutiger Gewalt finden, so ist darauf hinzuweisen, daß Luther auch, wo er im ruhigen Inditativ beschreibend vom Kriege redet, die Ausdrücke ebenso häuft. Vgl. etwa W. A. 19, 626₂₆ ff., 656₅ f. Darin erscheint Luthers literarische Eigenart überhaupt. Ob er von Christus, von der Sünde oder, wie hier, vom Kriege redet, immer malt er anschaulich durch die Fülle der Wendungen. Was eine verdorbene Phantasie und und Zynismus ist, das sieht man aus der ekelhaften Stelle (im Texte nach dieser Anmerkung), an der Münzer das Betteln und Flehen der gehehten Herren malt.

⁶⁷⁾ W. A. 18, 361₇ ff. Vgl. auch 343₇ ff., 373₈ ff.

⁶⁸⁾ W. A. 18, 367—374.

⁶⁹⁾ Enders 17, 175 ff., 179 ff. Für die Deutung des Briefwechsels zwischen Luther und Rühel hat das Entscheidende K. Müller gesagt. Siehe Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. 1910. S. 145 ff. Vgl. auch den Nachtrag „Luthers Briefwechsel mit den Mansfeldern im Mai 1525“ in der Festschrift für Brieger „Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit“. 1912. S. 29 ff.

⁷⁰⁾ Luthers Antwort an Rühel vom 23. Mai. E. A. 53, 303 f.

⁷¹⁾ Luthers Antwort an Rühel vom 30. Mai. E. A. 53, 305 f.

⁷²⁾ Im „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“. W. A. 18, 394—396, 400₁₉ ff.

⁷³⁾ Vgl. Luthers Bericht in dem Briefe vom 21. Juni 1525. Enders 5, 204 f.

⁷⁴⁾ Vgl. außer E. A. 53, 303 auch W. A. 18, 397₉ f.

⁷⁵⁾ Berkehart stellt Barge (Frühprotest. Gemeindegchristentum S. 335) die Dinge dar. Grisar S. 497 erklärt, weil er den schönen Zug, daß Luther die Fürsten um Schonung bittet, nicht aus Luther selber herleiten darf: „Eine gewisse Wirkung der Vorwürfe wegen zu großer Härte zeigte sich bei Luther doch, als er in den Tagen vom 17. bis zum 22. Mai eine Flugschrift über die Niederlage des Th. Münzer verfaßte.“ Daß die Schrift in jenen Tagen abgefaßt wurde, hat K. Müller (Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 144) nachgewiesen. Rühels Briefe aber datieren erst vom 21. und 26. Mai. Luther konnte sie noch nicht in Händen haben, als er jene Worte an die Fürsten richtete. Grisar erweckt durch seine Anordnung auf

S. 497 den Anschein, als sei Luther zunächst ganz unbüßfertig: in dem Briefe an Rühel erkläre er, er wolle alles Geschriebene aufrechterhalten usw. Im nächsten Absätze redet Grisar dann davon, in der „Schrecklichen Geschichte“ zeige sich bei Luther doch eine Wirkung der Vorwürfe. Grisar ordnet so an, daß der Eindruck entsteht, als sei jener Brief Luthers an Rühel das frühere Dokument, während er in Wirklichkeit doch erst am 30. Mai, also volle acht Tage nach der Fertigstellung der „Schrecklichen Geschichte“, verfaßt ist. Da Grisar K. Müllers Antwort an Barge und seinen Nachweis des Datums der „Schrecklichen Geschichte“ kennt (S. 497, Anm. 3), ist die Tatsache, daß er die Dinge dennoch, nicht ausgesprochen, aber durch die Anordnung, in der Bargeschen Beleuchtung läßt, wohl nicht nur Ungeschick der Darstellung. — In Wirklichkeit ist Luther nicht erst unbüßfertig und lenkt dann ein, sondern trotzdem er, etwa am 20. Mai, in der „Schrecklichen Geschichte“ die Herren zur Milde ruft, erklärt er am 30. Mai an Rühel, er habe nichts von seiner Flugschrift wider die Bauern zurückzunehmen. Es ist also nicht so billig, eine Umkehr bei Luther zu finden. Für ihn selber gehörte der Ruf zur Pflicht des Schwerter und der Ruf zur Demut und zur Schonung der sich Ergebenden in innerster Einheit zusammen.

⁷⁶⁾ W. A. 18, 374₁₀₋₁₉.

⁷⁷⁾ Man sieht, wie es um die Sorgfalt des Historikers Barge steht, der zu schreiben vermochte (Karlstadt II S. 357): „Luther war persönlich in Affekte des Rachedurstes zu sehr verstrickt, als daß er dem Geiste des Evangeliums gemäß seine Aufgabe begriffen hätte, den siegreichen Fürsten und Feldherren Barmherzigkeit zu predigen.“ Barge ist der Vorwurf schlimmer Leichtfertigkeit nicht zu ersparen. Vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt S. 231 f., und, zur Beleuchtung von Barges Äußerungen in dem Frühprotestantischen Gemeindegelichtentum K. Müllers Polemik Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 140—149.

Daß Luther in der Schrift wider die stürmenden Bauern nicht schon zur Schonung und Milde rief, kann man ihm nicht zum Vorwurf machen. Damals war kein Grund dazu. Es galt, Säumige, Verzagte, Weichmütige zu ihrer Pflicht zu rufen, christlichen Fürsten, die zurückschrecken vor dem Schwerte, den Mut des Gehorsams zu geben. Luther selber hat später im „Sendebrief“ zur Verteidigung der Flugschrift, diese an zwei Stellen (W. A. 18, 388₃₀ ff. und 400₂₂ f.) mit der „Schrecklichen Geschichte“ verwechselt und irrig die Ermahnung zur Barmherzigkeit mit den Gefangenen usw. aus dieser in jene Schrift verlegt.

⁷⁸⁾ W. A. 18. 400₂₀ ff.

⁷⁹⁾ W. A. 18, 374₃ ff.

⁸⁰⁾ Vgl. Enders 17, 175 f., auch den Brief an Amsdorf vom 21. Juni. Enders 5, 204. Oder den Brief an Brismann, August 1525. Enders 5, 227.

⁸¹⁾ E. A. 53, 324 f.

⁸²⁾ Vgl. auch W. A. 31, 1; S. 82, ff. (aus d. J. 1530): „Darumb ist nichts, daß man Untertanen, es sei Baur oder Bürger, mit Scharren zwingen wolle, denn ein Bauer kann auch Messer storken und zuschlagen, so wol als ein adeliger Scharrhans.“

- ⁸³⁾ W. A. 18, 393₁₃ ff.
- ⁸⁴⁾ A. a. O. 399₁₀ ff., 400, 401, ff.
- ⁸⁵⁾ A. a. O. 399₂₀ ff.
- ⁸⁶⁾ Enders 5, 226 f.
- ⁸⁷⁾ W. A. 18, 374₁₈ ff.
- ⁸⁸⁾ Enders 5, 226₃₄ ff. Vgl. noch aus d. J. 1530. W. A. 31₁; 80₇ ff.
- ⁸⁹⁾ Außer den in Num. 45 genannten Briefstellen (in dem zweiten Briefe heißt es: Ita saeviumt victores, ut impleant suas iniquitates) vgl. die Jona-Erklärung von 1526 W. A. 19, 224₂ ff. „Jetzt wiederum ist bei den Herren auch kein Maß ihres Troges und Übermutes, hilft abermal kein Dräuen noch Schrecken, bis sie wieder Gottes Zorn fühlen.“ Für späterhin s. noch W. A. 31, 1; 214 f. u. a. Ferner S. 224, 395 f., 441 f., Äußerungen aus den Jahren 1530—1532.
- ⁹⁰⁾ W. A. 19, 643₂₀ ff., in der Schrift „Ob Kriegeleute . . .“
- ⁹¹⁾ W. A. 31, 1; 78 ff. 80₆ ff.
- ⁹²⁾ W. A. 31, 1; 80 f.
- ⁹³⁾ Vgl. W. A. 18, 345.
- ⁹⁴⁾ Siehe die Quellenbelege, z. B. für die Stimmung in Zwidau, W. A. 18, 376.
- ⁹⁵⁾ Enders 17, 181.
- ⁹⁶⁾ W. A. 17, 1; 266₃₃. E. A. 53, 305. Enders 5, 182.
- ⁹⁷⁾ Vgl. W. A. 18, 376 f. Enders 17, 178, 181.
- ⁹⁸⁾ W. A. 17, 1; 265₃₀ ff.; 267₁ f.
- ⁹⁹⁾ W. A. 18, 387₈ ff.
- ¹⁰⁰⁾ W. A. 18, 384₂₀, 388 f., 392₁₁ ff. Enders 17, 181.
- ¹⁰¹⁾ W. A. 18, 397₁₇ ff. W. A. 17, 1; 265₂₇ ff.
- ¹⁰²⁾ Enders 17, 181. W. A. 18, 399₂₆ ff.
- ¹⁰³⁾ E. A. 53, 314 (Brief vom 15. Juni 1525).
- ¹⁰⁴⁾ E. A. 53, 312 f. Enders 5, 204, 248 f. W. Walther, Für Luther S. 656 f.
- ¹⁰⁵⁾ E. A. 53, 305 f. Enders 5, 182, 200 f. (idque serio gaudeo ac nisi offenderet eos, me offenderet).
- ¹⁰⁶⁾ W. A. 18, 384₇ ff., 385₁₃ ff. E. A. 53, 305 f.
- ¹⁰⁷⁾ W. A. 17, 1; 265₂₇ ff.
- ¹⁰⁸⁾ Enders 17, 181. ¹⁰⁹⁾ W. A. 17, 1; 264 ff.
- ¹¹⁰⁾ W. A. 18, 384—401. ¹¹¹⁾ Luther I S. 490, 498 ff.
- ¹¹²⁾ Warum verdeckt Grisar S. 498 diesen klaren Zusammenhang von Luthers trozigem Bekenntnis zur Wahrheit seines Büchleins mit seinem Gehorsam gegen Gottes Wort, indem er den Satz W. A. 18, 386₁₇ ff. durch einen Absatz zerreißt.
- ¹¹³⁾ Vgl. dazu die Predigt vom 4. Juni W. A. 17, 1; 264 ff. Ihre Gedanken sind auch im folgenden mehrfach eingearbeitet.
- ¹¹⁴⁾ Vgl. den Brief vom 20. Juni Enders 5, 200 f.: Miror tamen, cur non totum libellum toti sibi conferunt quidam scioli, cum sese satis exponat, de quibus⁹ rusticis, de quibus item magistratibus loquatur.
- ¹¹⁵⁾ W. A. 18, 400₁₃ ff. ¹¹⁶⁾ W. A. 17, 1; 266₃₃ ff.

Vom selben Verfasser erschienen früher:

Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie. (Studien des apologetischen Seminars Heft 9.) 3. Aufl. 1926. Preis geb. 12 M.

Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozial-ethik. (Studien des apologetischen Seminars Heft 5.) Neuauflage in Vorbereitung.

Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes. Ein Vortrag. (Heft 3 der liturgischen Konferenz Niedersachsens.) 1926. Preis 1,60 M.

Der Heilige. Rostocker Predigten. 3. Aufl. 1925. Preis 2 M.

Der Lebendige. Rostocker Predigten. 2. Aufl. 4.—6. Tauf. 1926. Preis geb. 8 M.

Das Heil Gottes. Letzte Rostocker Predigten. 1927. Preis geb. 7 M.

Der Friedhof unsrer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche. 2. umgearb. und erweiterte Auflage. 1923. Preis 2 M.

Zeitschrift für systematische Theologie. Herausgegeben in Verbindung mit Paul Althaus, Erlangen, Emanuel Hirsch, Göttingen, Georg Wehrung, Halle, und C. Stange, Göttingen. Seit 1922. Vierteljährlich ein Heft (ca 200 S.) Abonnement jährlich 20 M. Einzelheft 5,50 M. Darin erschienen als Aufsätze von Althaus:

Das Kreuz Christi (I, 1). — Zur Lehre von der Sünde (I, 2). — Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie (I, 4). — Theologie des Glaubens (II, 2). — Heilsgeschichte und Eschatologie (II, 4). — Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther (III, 4). — Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes (IV, 2).



C. Bertelsmann
Verlag in Gütersloh

45471

BX
8011
A6

45471

Althaus, Paul
Evangelium und leben.

DATE	ISSUED TO

Althaus...
Evangelium...

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



PRINTED IN U.S.A.

